



LA MEMOIRE ET L'OUBLI A ARTAS : UN ELEMENT DE L'HISTOIRE RURALE DE LA PALESTINE, 1848-1948

Naili Ida Falestin

► To cite this version:

Naili Ida Falestin. LA MEMOIRE ET L'OUBLI A ARTAS : UN ELEMENT DE L'HISTOIRE RURALE DE LA PALESTINE, 1848-1948. Histoire. Université de Provence - Aix-Marseille I, 2007. Français. NNT : . tel-00443901

HAL Id: tel-00443901

<https://theses.hal.science/tel-00443901>

Submitted on 20 May 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Provence, Aix-Marseille I

**LA MEMOIRE ET L'OUBLI A ARTĀS : UN ELEMENT DE
L'HISTOIRE RURALE DE LA PALESTINE, 1848-1948**

Thèse
pour l'obtention du grade de
Docteur de l'Université de Provence
Aix-Marseille I

Discipline : Histoire
Formation doctorale : « Mondes africain, arabe et turc »

présentée par

Ida Falestin SHEIKH SHEHADEH - NAÏLI

sous la direction de

Mme Randi DEGUILHEM, directrice de recherches, HdR,
CNRS, IREMAM-MMSH, Université de Provence

Jury

BOËTSCH Gilles, anthropologue, directeur de recherche habilité, CNRS, Adaptabilité
biologique et culturelle, UMR 6578, Marseille

CLAUDOT-HAWAD Hélène, anthropologue, directrice de recherche habilitée, CNRS,
IREMAM, UMR 6568, Aix-en-Provence

DEGUILHEM Randi, historienne, directrice de recherche habilitée, CNRS, IREMAM, UMR
6568, Aix-en-Provence, directrice de la thèse

LE HOUEROU Fabienne, historienne, chargée de recherche habilitée, CNRS, IREMAM,
UMR 6568, Aix-en-Provence

LUIZARD Pierre-Jean, historien, chargé de recherche habilité, CNRS, IRESCO Groupe
Sociétés Religions Laïcités, Paris

MOORS Annelies, anthropologue, professeur, Université d'Amsterdam

TADROS Noha, historienne/docteure en histoire, experte auprès de l'Organisation pour la
Libération de la Palestine (responsable bureau Europe), Tunis

TUCHSCHERER Michel, historien, professeur, Université d'Aix-Marseille, IREMAM, UMR
6568, Aix-en-Provence

Soutenance à l'Université de Provence, 13 octobre 2007

Remerciements

La liste des remerciements est longue, car j'ai été fortunée de beaucoup de soutien, aide et intérêt durant ces années de recherches. Je voudrais tout d'abord exprimer ma gratitude à Randi Deguilhem qui m'a accordé sa confiance en dirigeant mes recherches et dont l'aide et l'encouragement ont été essentiels. Je remercie très chaleureusement les membres du jury de m'accorder l'honneur de juger ce travail. Je suis particulièrement reconnaissante du soutien et de l'encouragement d'Hélène Claudot-Hawad. Je voudrais aussi exprimer ma gratitude à Annelies Moors qui m'a envoyé deux de ses articles.

Ma dette est grande envers les femmes originaires d'Arţās qui m'ont fait l'honneur de partager avec moi leurs mémoires de leur village natal et de leur parcours migratoires, et tout particulièrement Umm Shukrī qui m'a ouvert beaucoup de portes. Je suis également reconnaissante de l'aide de Fādī Sanad, directeur du Centre du Patrimoine Populaire à Arţās, ainsi que de celle de Leyla Zuaiter, consultante du même Centre, qui m'ont donné toutes les informations que je désirais et dont l'intérêt pour mes recherches m'a toujours motivée. Je me souviens avec beaucoup d'affection de Mūsā Sanad, fondateur du Centre, qui était sans doute la source d'inspiration de cette étude et j'exprime ma gratitude à son épouse, Mūna, dont l'amitié maternelle m'est très chère. Je remercie également très chaleureusement les membres de la famille Baldensperger, en France et en Jordanie, qui m'ont ouvert leurs portes, m'ont fait l'honneur de me raconter leur mémoire familiale et ont mis à ma disposition leurs archives familiales.

Je suis reconnaissante de l'équipe de l'IFPO à Amman et particulièrement de son directeur Jean-François Salles, qui m'a accueillie comme chercheur associée et a facilité toutes mes démarches en Jordanie pendant l'année 2005-2006. Dans la phase de rédaction, l'aide d'Aude Signoles a été essentielle. Je dois beaucoup à ses lectures attentives, à ses réflexions stimulantes et à son encouragement. Je lui en suis extrêmement reconnaissante. Je remercie également Musa Sroor, Sossie Andezian et Myriam Ababsa qui ont bien voulu lire des parties de ce travail.

La préparation de ce travail n'aurait pu se réaliser sans l'assistance des responsables et fonctionnaires des différents dépôts d'archives consultées : les archives du Palestine Exploration Fund à Londres, le Public Records Office à Londres, les archives de la Church Missionary Society à l'Université de Birmingham, les archives du ministère des Affaires étrangères à Nantes et au Quai d'Orsay, les Archives Fédérales d'Allemagne ainsi que les archives du ministère des Affaires étrangères à Berlin et enfin, les archives du Tribunal de

Jérusalem se trouvant au Centre d'Archives à l'Université Jordanienne à Amman. Je suis particulièrement reconnaissante de l'aide que m'a apportée dans mon travail 'Abd Allah Damdūm au Centre d'Archives à l'Université Jordanienne, ainsi que de l'aide de Felicity Cobbing aux archives du PEF à Londres. Je remercie également Ken Grossi des Archives de Oberlin Collège dans le Ohio, qui a bien voulu m'envoyer des documents parvenant des manuscrits de Florence Fitch.

De nombreuses institutions et organisations m'ont accordé l'honneur d'un soutien financier pour faciliter ce travail : le ministère d'Education et de Recherche français, qui m'a accordé le statut d'allocataire de recherche ; le Palestinian American Research Center, qui m'a donné une bourse pour les recherches dans les archives en Europe ; le Palestine Exploration Fund, qui a financé mon voyage à Londres pour mes premières recherches dans leurs archives et dans celles du Public Records Office ; l'IFPO et le réseau doctoral, qui m'ont accordé une bourse ponctuelle ; l'IREMAM, qui m'a soutenue pour mon déplacement à Berlin ; ainsi que l'école doctorale qui m'a accordé une aide pour les frais de correction de cette thèse.

Mes remerciements s'adressent également à Musa Sroor, Celia Rothenberg, Riina Isotalo, Emma Aubin-Boltanski, Philippe Bourmaud et Vincent Lemire pour les renseignements et les sources qu'ils ont eu l'amabilité de me fournir. Je suis également reconnaissante de l'intérêt et du soutien de Salim Tamari, Sharif Kanaana, Michel Tuchscherer, Nadine Picaudou, Timothy Quigley, Denis Gril, et Sylvie Denoix. Je voudrais aussi exprimer ma gratitude à Didier Pralon, directeur de l'école doctorale, pour son intérêt et son encouragement durant ces années. Je remercie également Françoise Gillespie pour la correction de cette thèse.

Si j'ai pu mener ce travail à terme, c'est grâce au soutien et à l'encouragement incessant de ma famille. Qu'il me soit permis de leur exprimer mes remerciements et mon affection ; au premier rang, mon mari, Toufik, qui m'a emmenée à Arṭās pour la première fois en 2000 et qui m'a soutenue, aidée et encouragée tout au long de ces années. A ma fille Nour Jeehan qui a montré une très grande patience pour sa petite taille. A mon père qui m'a toujours encouragée et qui a passé des heures à déchiffrer des documents et manuscrits en arabe avec moi. A ma mère qui a fait de même, avec des documents en allemand. A tous les membres de ma famille et de ma belle-famille dont le soutien moral et l'intérêt ont été très importants. Merci enfin à June Tobias, dont l'aide à Amman m'a permis de consacrer le temps nécessaire à mon travail de terrain.

Note sur la translittération

Je suis le système de translittération IJMES sauf pour les noms des localités dont une certaine translittération s'est établie en français (comme Bethléem au lieu de Bayt Lahm) et de quelques localités dont le nom en dialecte diffère considérablement de la prononciation classique (comme Deheisheh). Dans la même logique, je reprends la translittération choisie par certains auteurs arabes pour leurs noms propres (comme Abdellatif Barghouthi), si leur publication n'est pas en arabe.

ENGLISH transliteration SYSTEM											
CONSONANTS											
Column Headings: A = Arabic, P = Persian, OT = Ottoman Turkish, MT = Modern Turkish											
A	P	OT	MT	A	P	OT	MT	A	P	OT	MT
ع	'	'	—	ز	—	zh	j	گ	—	g	g
ب	b	b	b or p	س	s	s	s	ل	l	l	l
پ	—	p	p	ش	sh	sh	ş	م	m	m	m
ت	t	t	t	ص	ṣ	ṣ	ş	ن	n	n	n
ث	th	s	s	ض	ḍ	ḍ	z	ه	h	h	h ³
ج	j	j	c	ط	ṭ	ṭ	t	و	w	v or u	v
چ	—	ch	ç	ظ	ẓ	ẓ	z	ی	y	y	y
ح	ḥ	ḥ	h	ع	‘	‘	—	ة	-a ¹		
خ	kh	kh	h	غ	gh	gh	g or ğ	ال	-a ²		
د	d	d	d	ف	f	f	f	¹ (-at in construct state) ² (article) al- and 'l- ³ (when not final)			
ذ	dh	z	z	ق	q	k	k				
ر	r	r	r	ك	k	k or g	k or ğ				
ز	z	z	z				or y				
							or ğ				

VOWELS											
ARABIC AND PERSIAN				OTTOMAN TURKISH				MODERN TURKISH			
Long	ا or ئ	ā		ā	{ words of Arabic and Persian origin only }			ā			
	و	ū		ū				ū			
	ي	ī		ī				ī			
Doubled	آ	īyy (final form ī)		iy (final form ī)				iy (final form ī)			
	وْ	uww (final form ū), etc.		uvv				uvv			
Diphthongs	او	au or aw		ev				ev			
	اي	ai or ay		ey				ey			
Short	اَ	ā		a or e				a or e			
	وَ	ū		u or ū				u or ū			
	وَ	o or ö		o or ö				o or ö			
	يَ	i		i or i				i or i			

For Ottoman Turkish, authors may either transliterate or use the modern Turkish orthography.

Liste des abréviations utilisées dans cette thèse

AIC:	Alternative Information Center
ARIJ:	Applied Research Institute Jerusalem
CMS:	Christian Missionary Society
Enc. Jud.:	Encyclopaedia Judaica
JMCC:	Jerusalem Media and Communications Center
LJS:	London Jews Society (London Society for the Promotion of Christianity among the Jews)
MAE-CADN:	Ministère des Affaires Etrangères, Centre des Archives Diplomatiques de Nantes
NAD:	Negotiation Affairs Department
OLP:	Organisation pour la Libération de la Palestine
ONU :	Organisation des Nations Unies
PEF:	Palestine Exploration Fund
PRO:	Public Records Office
TO:	territories occupés
UNRWA:	United Nations Relief and Works Agency

Traces humaines, corbeau, sablier, herbe qui cache massacre

Pouvons-nous édifier notre temple à un seul mètre du monde pour vénérer

Le créateur des insectes, des noms, des ennemis et du secret caché dans une mouche ?

Pouvons-nous ramener le passé aux bornes de notre présent, pour nous prosterner

Sur notre rocher devant celui qui sans écriture dans le livre traça le temps ?

Pouvons-nous sur une pierre céleste élever un chant, pour tenir tête

Aux légendes que nous n'avons pu modifier qu'en lisant la nuée ?

Extrait d'un poème de Mahmoud Darwish
intitulé « Et la terre se transmet comme la langue » (1989)

SOMMAIRE

AVANT-PROPOS	p. 10
INTRODUCTION	p. 14
CHAPITRE 1	
ENTRE LES DISCIPLINES, LE CHAMP DE LA MEMOIRE ET DE L'OUBLI	p. 23
I. Croiser l'histoire et l'anthropologie	p. 23
• Le choix d'une méthodologie croisée: histoire sociale et anthropologie sociale	p. 23
• Artās entre micro-histoire et microcosme de la mémoire collective palestinienne	p. 29
II. Regards croisés, sources comparées	p. 31
• Sources de première main :	p. 31
○ Archives	p. 31
○ Entretiens	p. 37
• Sources publiées :	p. 39
○ Introduction générale à la bibliographie	p. 39
○ La Palestine au croisement de la littérature orientaliste et de la topographie biblique : un voyage intellectuel dans le temps	p. 42
○ La Bible comme guide de voyage	p. 47
○ La Bible comme base de recherche	p. 48
○ Le Palestine Exploration Fund du 19 ^e siècle : lieu de convergence des intérêts religieux, scientifiques et politiques	p. 50
○ La Terre sainte dans l'histoire du salut : visions millénaristes	p. 59
○ La Bible comme « matrice conceptuelle de justification de l'expérience coloniale »	p. 63
CHAPITRE 2	
ARTĀS ET LES RATĀSNA : UNE HISTOIRE QUI COULE DE SOURCE ?	p. 69
I. Le lieu et sa population : paysages, géographie, démographie, sociologie	p. 72
• Les jardins : l'image essentielle d'Artās	p. 72
• Le paysage culturel d'Artās : infrastructure et architecture	p. 74
• Géographie	p. 76
• Démographie	p. 78
• Familles et Société	p. 80
II. Une brève introduction à l'histoire du village avant 1841	p. 86
• De l'histoire ancienne aux Croisades	p. 86
• De l'époque ayyoubide à la défaite d'Ibrāhīm Pacha en 1840	p. 88
• Les sept massacres : <i>leitmotiv</i> de l'histoire orale d'Artās ?	p. 94

III. L'arrière-plan de l'histoire d'Arṭās entre 1841 et 1948	p. 102
<ul style="list-style-type: none"> • Transformations sociopolitiques et économiques entre 1841 et 1918 : l'impact de la politique de réforme ottomane et de l'ouverture vers l'Europe 	p. 102
<ul style="list-style-type: none"> • Transformations sociopolitiques et économiques entre 1918 et 1948 : continuités, ruptures et volte-face du mandat britannique 	p. 114
IV. L'après 1948 : la vie au village et dans les lieux d'exil	p. 133
<ul style="list-style-type: none"> • L'administration jordanienne 	p. 134
<ul style="list-style-type: none"> • L'occupation militaire israélienne et la construction des colonies 	p. 135
<ul style="list-style-type: none"> • La première Intifada 	p. 137
<ul style="list-style-type: none"> • Les « années Oslo » et la deuxième Intifada 	p. 138
<ul style="list-style-type: none"> • Les « déplacés » de 1967 	p. 142
<ul style="list-style-type: none"> • La vie au Koweït 	p. 143
<ul style="list-style-type: none"> • Atterrissage forcé en Jordanie 	p. 144
<ul style="list-style-type: none"> • Bloqués à Arṭās, bloqués à Amman : entre le mur de séparation et le refus de visa 	p. 147
CHAPITRE 3	
ETHAM ET ARṬĀS : ATTIRANCES ET PROJETS DES ETRANGERS	p. 150
I. Arṭās sur la carte de la Terre sainte : implications du prisme biblique	p. 153
<ul style="list-style-type: none"> • La topographie et la typologie biblique : paysages et populations vus à travers la Bible 	p. 153
<ul style="list-style-type: none"> • L'ombre de Salomon et les trois mondes imaginaires de la vallée d'Arṭās : Etham, Hortus Conclusus et Basāṭīn Sulaymān 	p. 158
II. Les bases de la présence occidentale	p. 177
<ul style="list-style-type: none"> • La configuration durant la période des réformes : évolution du statut légal des étrangers non-ottomans et réformes du foncier en Palestine 	p. 177
<ul style="list-style-type: none"> • Arṭās : terre vide ? 	p. 190
III. Le réseau millénariste : Préparer le terrain du retour du Christ à Arṭās	p. 195
<ul style="list-style-type: none"> • Le réseau de soutien à la colonie de John Meshullam : l'intersection des intérêts britanniques et des attentes millénaristes 	p. 195
<ul style="list-style-type: none"> • La colonie de Meshullam comme modèle 	p. 200
<ul style="list-style-type: none"> • John Meshullam, fondateur de la colonie et personnage central du réseau 	p. 201
<ul style="list-style-type: none"> • Le Consul Finn, le centre de contrôle 	p. 211
<ul style="list-style-type: none"> • Clorinda Minor et ses disciples, entre Providence et esprit pionnier 	p. 225

• Henri Baldensperger, le Frère solitaire	p. 235
• Associés de passage	p. 255
• Mary Rogers, les relations publiques ?	p. 270
• Retour au terrain	p. 275

CHAPITRE 4

LES RAṬĀSNA ET LES AUTRES :

MODES DE COEXISTENCE ET DE CONFLIT

p. 280

I. De l'accommodement au ras-le-bol

p. 282

- Le modus vivendi entre John Meshullam, les Raṭāsna et les Ta'āmra p. 286
- L'interventionnisme du Consul Finn à Arṭās et les réactions de la population locale p. 290
- Le meurtre présumé de Peter Meshullam et la fin de la colonie agricole p. 308
- Sitt Mīlia : la dernière des Meshullam à Arṭās p. 322

II. La cohabitation avec les sœurs d'Hortus Conclusus

p. 325

- Un couvent sud-américain sous le Protectorat religieux de la France p. 326
- Les rapports entre le village et le couvent à travers les archives diplomatiques françaises p. 330

III. La famille Baldensperger et le réseau des chercheurs

p. 341

- Un réseau éloigné des aspirations coloniales p. 341
- Le paradoxe de Louise Baldensperger : habitante d'un monde imaginaire et catalyseur d'études palestiniennes p. 343
- Les deux voix de Philip Baldensperger p. 349
- Les parcours des autres enfants d'Henri et de Caroline Baldensperger p. 355
- Henri et les « Beni Balden » : une mémoire qui résonne de l'Alsace à la Jordanie p. 360
- Hilma Granqvist, l'anthropologue pionnière p. 378
- Grace M. Crowfoot, la folkloriste p. 395
- Florence Fitch, professeur de théologie p. 396

CHAPITRE 5

LA MEMOIRE COLLECTIVE ET L'IDENTITE COLLECTIVE DES ARṬĀSIYĀT D'AMMAN

p. 399

I. Temps de parole, espaces de mémoire

p. 399

- Rencontre avec les narratrices p. 403
- Loin des yeux, loin du cœur ? p. 406
- La recherche et la « permission de narrer » p. 408

II. Continuités et ruptures

p. 413

• Retour aux jardins	p. 413
• La mémoire longue et « la récolte amère »	p. 415
• Les valeurs comme patrimoine mobile	p. 425
III. Le passé épique	p. 436
• Les héroïnes du quotidien : les mères et grand-mères	p. 436
• La révolte des Arṭāsiyāt	p. 439
• Les héros de la cause palestinienne : les <i>shuhadā'</i> d'Arṭās	p. 443
IV. L'âge d'or d'Arṭās	p. 448
• « Seul le diable nous est étranger » : les Ratāsna et les étrangers	p. 448
• L'adoption de Sitt Luīz et Sitt Ḥalīma et l'oubli de Sitt Mīlia	p. 455
• La narration et l'identité	p. 464
CHAPITRE 6	
DE LA MEMOIRE A LA STRATEGIE : L'EXEMPLE DU CENTRE DU PATRIMOINE POPULAIRE PALESTINIEN A ARTĀS	p. 467
I. Un homme en mouvement : le travail de Mūsā Sanad contextualisé	p. 470
• La biographie de Mūsā Sanad	p. 470
• Le cadre de référence : Le mouvement folkloriste palestinien contemporain	p. 473
• La genèse du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien à Arṭās	p. 476
II. Fabriquer la mémoire : Mūsā Sanad et l'écriture de l'histoire d'Arṭās	p. 480
• Le village modèle et le paysan éternel	p. 481
• Le « fabricant » de mémoire et l'invention de la tradition de rencontre	p. 485
• L'inventaire du folklore palestinien : Mūsā Sanad et les chercheurs	p. 489
• Changement de cadre : Arṭās sur la carte de l'Intifada	p. 491
III. Préserver un patrimoine, façonner un avenir : le programme du Centre	p. 494
• Entre patrimoine national et potentiel touristique : les deux noms et les deux portées du programme	p. 494
• Les projets pour l'avenir et la mobilisation des ressources à travers la coopération	p. 500
• Le Festival de la Laitue : lieu de convergence, lieu de rencontre	p. 503
• Le Centre sous une nouvelle direction : perspectives pour l'avenir	p. 507
CONCLUSION GENERALE : Arṭās – du jardin clos au paradis perdu	p. 512
GLOSSAIRE	p. 521
CHRONOLOGIE	p. 525
SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE	p. 537
ANNEXES	p. 564
TABLE DE MATIERES	p. 588

AVANT-PROPOS

Cette thèse s'inscrit dans la lignée de travaux récents menés sur la mémoire collective palestinienne, un thème devenu urgent durant la décennie 1990 alors que la résolution définitive du conflit israélo-palestinien semblait sur le point d'aboutir. Les modèles de résolution proposés par les parties aux négociations se heurtaient à plusieurs sujets difficiles dont deux sujets avaient un aspect historique important : celui du retour des réfugiés palestiniens dispersés en 1948 et celui du statut de Jérusalem¹. Ces deux sujets ont, au-delà de leur réalité actuelle très concrète, également un aspect mémoriel et identitaire central pour les Palestiniens. Alors que cette thèse ne concerne ni l'un ni l'autre des deux dossiers sensibles, elle a trait au lien entre l'écriture de l'histoire, la mémoire collective et l'identité collective, trois sujets sous-jacents des négociations israélo-palestiniennes qui n'étaient pas traités directement jusqu'en 2000².

Cette thèse, qui croise les méthodes de l'histoire sociale avec celles de l'anthropologie sociale, porte sur l'histoire d'un village palestinien, sur la mémoire collective de ses habitants et sur l'identité collective qu'ils se sont façonnés à partir de leurs récits mémoriels. Le regard est microscopique mais la visée ne l'est pas dans la mesure où le village d'Arţās est à plusieurs égards conçu comme un microcosme de l'histoire palestinienne. Au-delà du contexte palestinien, le trio formé par l'écriture de l'histoire, la mémoire collective et l'identité collective a été central pour le développement notamment de l'Afrique du Sud débarrassée de l'Apartheid, un exemple récent particulièrement pertinent pour la Palestine, mais aussi pour le développement de l'Europe et des Etats-nations européens après la Deuxième Guerre mondiale et après les périodes de règne fasciste. Ce trio fait également partie intégrante des débats suivant la décolonisation, à la fois dans les pays ayant conquis leur indépendance et dans les pays colonisateurs - comme cela est le cas notamment pour les débats franco-algériens de récente date.

¹ Dans un article récent concernant les représentations du passé dans les négociations israélo-palestiniennes entre 1993 et 2000, le politologue Bernard Botiveau analyse le droit au retour des réfugiés palestiniens de 1948 en tant que « révélateur du conflit des récits historiques » (Botiveau, 2006, p. 64).

² Botiveau, 2006, p. 77.

Il faut préciser que ce ne sont pas ces idées-là qui m'ont amenée à commencer une recherche sur Arṭās. En effet, mon cheminement dans ce travail de recherche a été long, mais le début se trouve sans doute sur la route qui, venant de Bethléem, descend en zigzag dans la vallée verte d'Arṭās jusqu'au Centre du Patrimoine Populaire Palestinien d'Arṭās au centre du village. Ma rencontre en 2000 avec le fondateur de ce centre, Mūsā Sanad, lui-même un habitant du village, m'a apporté des informations et des idées qui m'interpellaient fortement, ayant poursuivi un parcours académique dans les sciences sociales et ayant toujours eu un intérêt particulier pour l'anthropologie. Sachant que j'étais étudiante en langue arabe à l'Université de Birzeit à cette époque, Mūsā Sanad me racontait le travail de l'anthropologue finlandaise Hilma Granqvist au village pendant l'époque mandataire portant sur « les trois grands événements de la biographie humaine³ » : naissance, mariage et mort; et il me faisait part de son souhait de voir son souvenir perdurer à Arṭās. La question qui me revenait tout le temps était pourquoi Granqvist avait choisi précisément Arṭās comme objet d'étude?

Mon inscription en D.E.A. à Aix-en-Provence en 2003 était l'occasion de chercher des réponses à cette question. Mes premières recherches concernaient l'histoire du village, et les découvertes que j'avais faites pendant cette phase du projet étaient déterminantes pour le chemin que j'allais prendre par la suite. Les références bibliques se multipliaient dans les ouvrages que je consultais et je découvrais que ce village avait été mis en rapport avec les jardins de plaisance du roi Salomon mentionné dans l'Ancien Testament. Je trouvais également un récit de voyage de la fin du 19^e siècle mentionnant l'existence d'une colonie agricole fondée et gérée par un anglais juif converti au christianisme, John Meshullam. J'ai ainsi réalisé que l'histoire de la présence occidentale⁴ au village avait commencé bien avant Hilma Granqvist et qu'elle avait une multitude de visages. Les rencontres entre les voyageurs, colons et chercheurs occidentaux et les habitants du village étaient au centre de mon travail de D.E.A. Ce travail ne pouvait pas reconstituer le vécu des villageois à propos de ces rencontres, et pour la thèse, il était donc impératif de prévoir un travail de terrain ethnographique et des recherches approfondies dans plusieurs archives afin d'arriver à une image plus complète de ces interactions. La question qui me guidait au début de mes recherches archivistiques et ethnographiques était : Pourquoi les habitants d'Arṭās se

³ Granqvist, 1965, p. 9.

⁴ J'utiliserai le terme occidental par manque de terme alternatif pour désigner ce qui est européen et nord-américain, mais je prends distance de l'approche selon laquelle l'Occident et l'Orient sont présentés comme deux mondes fondamentalement séparés.

souviennent-ils de Hilma Granqvist et de son hôte, Louise Baldensperger, la fille d'un missionnaire alsacien, et pourquoi aucun souvenir ne semble rester de la colonie agricole fondée par John Meshullam ?

Les recherches dans les centres d'archives à Londres, Birmingham, Nantes, Paris, Berlin et Amman ont donné de plus en plus de complexité à l'image de l'histoire d'Arṭās et à ses protagonistes locaux et étrangers. Il devenait clair que pour rendre compte de cette complexité, il fallait accorder une place importante aux acteurs individuels, d'où l'approche biographique suivie dans cette thèse. Les rencontres et les entretiens avec des réfugiés originaires d'Arṭās à Amman et avec des membres de la famille du missionnaire alsacien, Henri Baldensperger, m'ont permis de comprendre des choses que les documents seuls n'auraient pas pu m'apprendre – la *signification* de cette histoire au niveau individuel et collectif.

Ensemble, ces deux parties de mon travail de recherche m'ont appris que la question de la mémoire et de l'oubli ne se pose pas comme je l'avais définie en commençant ma recherche doctorale. En effet, j'ai compris que la mémoire et l'oubli ne sont pas contradictoires l'un de l'autre, mais qu'ils font partie d'une stratégie mémorielle intimement liée à l'identité collective du groupe, une identité qui a besoin d'un ancrage dans l'histoire. Qui plus est, du fait que mes interlocuteurs à Amman étaient presque exclusivement des femmes, le rôle des femmes dans la société villageoise et leur implication à la fois dans la résistance civile quotidienne et dans le maintien de la mémoire fait partie intégrante de l'analyse de la mémoire collective au centre de cette thèse.

Cette thèse traite donc de l'histoire du village d'Arṭās entre 1848 et 1948 en établissant un va-et-vient entre l'histoire archivistique et l'histoire orale, et entre les sources écrites et les entretiens ethnographiques. Mon objectif a été double : d'une part, écrire une partie de l'histoire du village qui est peu connue, à savoir la présence de colons millénaristes dès le milieu du 19^e siècle ; d'autre part, comprendre la signification attribuée à l'histoire du village, telle qu'elle est connue par les habitants contemporains du village et les réfugiés originaires d'Arṭās habitant Amman, ainsi que par les descendants d'Henri Baldensperger, missionnaire et associé à la colonie millénariste. L'histoire de la colonie millénariste et des rapports entre les colons et la population locale ressemble à l'histoire d'autres colonies précoces et plutôt expérimentales, en Palestine et ailleurs dans le monde. Sans l'appui d'un pays colonisateur,

ces colons devaient négocier leur vie parmi la population locale, comme cela a été le cas pour les premiers puritains anglais sur la côte est américaine et pour les premiers Français dans le *pays d'en haut* autour des grands lacs faisant aujourd'hui partie du Canada, par exemple. Les rapports sont donc plus complexes que ceux entre une population locale colonisée et des colons appuyés par un pays colonisateur, malgré certaines ressemblances.

Ecrire l'histoire de la colonie millénariste à Arṭās implique également la remise en question de l'histoire orale racontée à Arṭās, une histoire basée sur une mémoire collective sélective. Toutefois, cela n'implique pas un jugement de la mémoire collective comme « manipulée » ou « erronée » ; en revanche, j'ai cherché les raisons de cette sélectivité dans les récits mémoriels des réfugiés originaires d'Arṭās résidant à Amman et dans ce qu'ils expriment à propos de l'identité collective des villageois. En effet, si en termes historiques une continuité ne peut pas être établie entre la colonie millénariste du 19^e siècle à Arṭās et les colonies sionistes installées dans les alentours du village à l'époque mandataire, en termes mémoriels, la conception d'une continuité semble être à la base de la lecture sélective de l'histoire du village telle qu'elle apparaîtrait dans les récits mémoriels.

INTRODUCTION

« Musa Sanad (1949-2005): A Modern Day Palestinian Folk Hero »

by Leyla Zuaite

« With Musa Sanad's death, the Palestinians have lost a seminal figure in the field of Palestinian heritage preservation, » says Maha Sacca, head of the Palestinian Heritage Centre in Bethlehem. « Artas will miss Musa Sanad the way the Palestinian people miss Arafat, » says one of the 3,000 odd inhabitants of this village about 2 km south of Bethlehem.

The fascinating story of how this man came to be so intimately associated with Palestinian heritage and the village of Artas began in 1972, when a lady in her fifties appeared in the village. Encountering a schoolteacher, she asked him his name. « Musa Eisa Sanad, » he replied. « Musa Eisa Suleiman Selim Mahmoud Sanad, » she amended, pulling out his family tree, and tracing his lineage back to his great-great grandfather. The woman got her information from the works of [Hilma] Granqvist, a Finnish anthropologist, who in the early twentieth century had written several monographs dealing with village traditions from cradle to grave. [...] From the moment of Sanad's encounter with the foreign lady, the fates of Sanad and Artas were inextricably linked. Ashamed that a foreigner knew more about his history than he did, Sanad dedicated the rest of his life not only to collecting, documenting, preserving and sharing the oral history of the village but also to improving the life of the villagers; the keeper of the village flame had passed to a native son⁵. »

Cet article nécrologique est paru en mars 2005 dans *This Week in Palestine*, bulletin mensuel sur la vie culturelle dans les territoires occupés, publié par une organisation palestinienne non gouvernementale de Jérusalem⁶. Mūsā Sanad, maître d'école originaire d'Arṭās, y est présenté comme un héros du peuple, une personnalité marquante du patrimoine palestinien, et sa perte est comparée, par une habitante du village, à celle du *leader* palestinien, Yasser Arafat.

C'est Mūsā Sanad, fondateur du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien d'Arṭās (*Markaz Arṭās li'l-Turāth al-Sha'bī al-Filasṭīnī*, fondé en 1993), qui a fait naître en moi un intérêt pour le village d'Arṭās. J'ai fait sa connaissance en 2000, lors de ma première visite au Centre, à une époque où j'étais étudiante en langue arabe à l'Université de Birzeit, en Palestine. Ma rencontre avec Mūsā Sanad m'a permis de me familiariser avec l'histoire contemporaine du village et surtout avec le rôle important que l'anthropologue finlandaise

⁵ *This Week in Palestine*, no. 83, mars 2005.

⁶ Il s'agit du Jerusalem Media and Communications Center (JMCC), basé à Jérusalem-est.

Hilma Granqvist (1889-1972) y a joué, et dont le travail a éveillé l'intérêt des chercheurs locaux et étrangers pour le village. Les cinq monographies qu'elle a écrites, basées sur son travail de terrain à Arṭās pendant les années du mandat britannique (1920-1948), portent sur la vie des paysans palestiniens, et décrivent « les trois grands événements de la biographie humaine⁷ » : la naissance, le mariage et la mort. Granqvist a fait trois longs séjours au village (1925-1927, 1930-1931, 1959), et les anciens du village se souviennent d'elle encore aujourd'hui, surtout en rapport avec son hôtesse, Louise Baldensperger (1862-1938)⁸. Cette dernière était la fille d'un missionnaire alsacien qui avait acheté un terrain à Arṭās au milieu du 19^e siècle et y avait fait construire la maison que sa fille Louise allait habiter jusqu'à la fin de ses jours.

En créant le Centre du Patrimoine Populaire Palestinien d'Arṭās, Mūsā Sanad a marqué un processus important. Le Centre montre, en effet, comment un groupe qui a fait l'objet de recherche ethnographique peut devenir un acteur – comment il peut re-posséder son image et l'utiliser à des fins de son choix. Ce passage d'objet d'étude à partie prenante est d'ailleurs l'évolution qu'a suivie Mūsā Sanad lui-même, neveu de l'une des principales interlocutrices villageoises de Granqvist. A travers les activités du Centre du Patrimoine, qui seront au centre du chapitre 6, Mūsā Sanad a suivi les pas de l'anthropologue finlandaise, notamment en tenant à jour les arbres généalogiques des villageois. Il se place également dans la lignée des folkloristes palestiniens du début du 20^e siècle, tels que Tawfiq Canaan et Omar Saleh Al Barghouthi⁹, dont l'intérêt pour le folklore a coïncidé avec l'engagement nationaliste. Le programme du Centre d'Arṭās témoigne d'une prise de conscience, de la part des habitants du village, de l'importance du patrimoine historique et ethnographique d'Arṭās, et montre en même temps, la capacité de Mūsā Sanad et de ses associés à mettre l'histoire de la présence occidentale au profit du développement du village, même si leur démarche passe par une lecture sélective de cette histoire. Avec Louise Baldensperger, Hilma Granqvist joue un rôle important dans cette histoire sélective.

⁷ Granqvist, 1965, p. 9.

⁸ Louise Baldensperger est née en 1862 à Jérusalem où ses parents travaillaient à l'école protestante de l'évêque Samuel Gobat, mais comme la famille avait une maison et des terrains à Arṭās, elle y a passé beaucoup de temps.

⁹ Tawfiq Canaan (1882-1964), fils d'un pasteur luthérien de Beit Jala près de Bethléem, était médecin de formation mais il est aujourd'hui connu comme l'un des grands folkloristes palestiniens. Omar Saleh Al Barghouthi (1893-1965), issu d'une famille de cheikhs ruraux de Dayr Ghassāna près de Ramallah, était avocat de formation, mais il est également l'auteur de plusieurs écrits sur l'histoire et le folklore palestinien (Aubin-Boltanski, 2006, pp. 116-119).

L'œuvre de Granqvist a été le point de départ de mon travail de recherche. Granqvist a été nourrie par l'orientalisme classique¹⁰, empreint d'un intérêt particulier pour la Bible. Malgré sa distanciation progressive des idées orientalistes, elle fait souvent référence aux travaux de topographie biblique et évoque les idées des chercheurs du 19^e siècle à propos de l'histoire ancienne d'Arṭās. Grâce aux indications fournies par les écrits de Granqvist, j'ai appris que le village avait été associé par certains auteurs occidentaux à un lieu nommé Etham, dont il est fait mention dans l'Ancien Testament. Certains chercheurs de l'époque, engagés dans la topographie biblique, l'ont assimilé aux jardins de loisirs du roi Salomon qui aurait régné à Jérusalem au 10^e siècle avant Jésus Christ. Dans son récit de voyage, *Domestic Life in Palestine*, qui date de la deuxième moitié du 19^e siècle, l'Anglaise Mary Eliza Rogers fait référence à l'existence d'une colonie agricole à Arṭās, fondée en 1845 et gérée par un Anglais juif converti au christianisme, John Meshullam (1799-1878). Il m'est donc apparu comme évident que l'histoire de la présence occidentale au village avait commencé bien avant Hilma Granqvist et que cette présence avait une multitude de visages, dont l'un était associé aux aspirations impérialistes britanniques au Moyen-Orient.

John Meshullam, dont nous parlerons longuement au chapitre 3, était lié à la Société londonienne pour la Promotion du Christianisme parmi les Juifs (fondée en 1809¹¹), organisation missionnaire dont l'idéologie était basée sur une eschatologie¹² millénariste populaire au sein d'une branche de l'église anglicane et de plusieurs communautés protestantes de l'époque. Cette eschatologie était fondée sur le rôle des juifs dans la préparation du Second Avènement du Christ et la nécessité de leur « retour » à Sion, assimilée

¹⁰ J'utilise le terme orientaliste essentiellement en accord avec la définition développée par Edward Said qui souligne l'association de l'orientalisme aux « sciences traditionnelles », telles que l'histoire ancienne (en anglais : classics), l'étude de la Bible et de la philologie, et qui accentue également son lien avec les institutions publiques (Said, 1997, p. 232). L'orientalisme est, selon Said, « une manière de s'arranger avec l'Orient fondée sur la place particulière que celui-ci tient dans l'expérience de l'Europe occidentale. » (Said, 1997, p. 13). Toutefois, la définition de l'orientalisme doit être historicisée et son utilisation nuancée. Ainsi, dans cette thèse, le terme orientaliste sera associé à certaines idées se trouvant dans les écrits occidentaux du 19^e et du début du 20^e siècle, mais il ne sera pas associé aux auteurs, afin d'éviter une catégorisation essentialiste.

¹¹ Tibawi, 1961, p. 15.

¹² Selon le *Dictionnaire de la Philosophie*, l'« eschatologie est la « science des choses ultimes » (*ta eschata*, en grec) ou des « fins dernières » de l'homme. Or, comme l'atteste clairement l'histoire des religions, ces fins dernières ont toujours été comprises en deux sens bien différents. D'un côté, c'est le destin *post mortem* de l'individu qui est en jeu : sa survie, son éventuel jugement dans l'au-delà, son salut ou sa damnation, ou encore sa future réincarnation. De l'autre, il s'agit des événements de la fin du monde : indication des signes annonciateurs de la consommation des temps, description du cataclysme final et annonce du nouvel ordre universel destiné à s'établir sur les décombres de l'ancien. » (Michel Hulin, *Dictionnaire de la Philosophie*, 2000, p. 535).

à la Jérusalem terrestre, ainsi que leur conversion au christianisme. De nombreuses personnes influentes du monde politique britannique de l'époque partageaient ces idées¹³, parmi eux le Comte de Shaftesbury¹⁴, conseiller de premier rang près du Secrétaire des Affaires étrangères britanniques, Lord Palmerston. En 1840, ce dernier a essayé d'obtenir du sultan ottoman qu'il accorde aux juifs d'Europe l'autorisation de s'installer en Palestine¹⁵. C'était la première fois qu'un homme politique anglais proposait cette idée qui a, plus tard, abouti à la clause promettant la création en Palestine d'un foyer juif, dans la Déclaration de Balfour de 1917.

Ces idées religieuses ont joué un rôle non négligeable dans le positionnement politique de la Grande-Bretagne au Proche-Orient, car, en s'ancrant fortement dans la littérature anglaise traitant de la Palestine, elles ont influencé la pensée commune. Au début du 20^e siècle, l'idée de la conversion des juifs s'était estompée, mais l'idée du « rétablissement » des juifs en Palestine perdurait¹⁶. Un extrait du « handbook » no. 164 à propos du sionisme, écrit sous l'égide de la section historique du Foreign Office britannique en 1919, évoque ainsi la « base » religieuse :

Though it is less than twenty-five years since Theodor Herzl in his *Jewish State* suggested Zionism as a solution to the Jewish question, it is also the oldest nationalist movement in history. The earliest books of the Bible make Palestine the rallying-point of Israel and the Nations. Moses, Isaiah, Malachi, all preached the love of the Holy Land. The Zionism of the Bible is far anterior to the exile of Israel – even the first exile. It dates back to the prehistoric days of Israel in Egypt; and Moses was the first Zionist¹⁷.

Le courant appelé en anglais « Restorationism¹⁸ », qui prônait le « retour » des juifs en Palestine, est donc un élément important dans l'histoire de la présence occidentale à Arṭās. John Meshullam et son réseau de soutien, dont le Consul britannique James Finn¹⁹, voyaient

¹³ Weber, 1999, pp. 156-157.

¹⁴ Son nom de naissance était Anthony Ashley Cooper (1801-1885).

¹⁵ Schölch, 1993, p. 54.

¹⁶ Schölch, 1993, p. 65.

¹⁷ *Records of Jerusalem*, Vol. I, 2002, p. 371.

¹⁸ La conviction que la Bible prédit et exige un « rétablissement » final et complet des juifs au pays d'Israël de la Bible (Sizer, 2004, p. 269). Voir le chapitre 1 pour une analyse de ces idées en rapport avec la Palestine.

¹⁹ James Finn, était le deuxième consul britannique à Jérusalem, en poste de 1846 à 1863. Il était membre de la Société londonienne pour la Promotion du Christianisme parmi les Juifs. Il s'impliquait

le passé et l'avenir de la Palestine à travers un prisme biblique. Arṭās était à la fois l'emplacement des jardins du roi Salomon, le bâtisseur légendaire du Temple mais aussi le terrain propice à la préparation du Second Avènement du Christ. Entre ce « patrimoine » biblique et la providence, la colonie d'un juif converti était perçue comme un « signe des temps » par les millénaristes. Chez les habitants de la vallée d'Arṭās, par contre, John Meshullam semble avoir provoqué des réactions plus complexes. Les rapports entre les villageois et leurs voisins semi-nomades de la tribu des Ta'āmra, d'un côté, et les différents groupes d'étrangers à Arṭās, de l'autre, seront les principaux thèmes du chapitre 4.

En effet, l'installation de John Meshullam à Arṭās a pris place à un moment vulnérable de l'histoire du village²⁰. Victimes des razzias (*ghazawāt*) des Ta'āmra et de la destruction de leurs maisons par l'armée d'Ibrāhīm Pacha, les habitants avaient fui le village, dans la première moitié du 19^e siècle, pour s'installer dans les environs, tout en continuant de cultiver leurs terrains agricoles. Le pouvoir ottoman, déstabilisé par les invasions et les rebellions qui faisaient rage dans plusieurs régions de l'Empire, était impuissant face aux attaques des bédouins, qui semaient le trouble dans tout le bilād al-Shām²¹ à cette époque²². John Meshullam, en versant une somme d'argent contre le droit d'exploiter une partie de la vallée d'Arṭās, semble avoir contribué à régler les problèmes entre les paysans d'Arṭās et les Ta'āmra, ce qui a fait de lui, dans un premier temps, un bienfaiteur aux yeux des villageois. Toutefois, son alliance avec le consul britannique à Jérusalem, James Finn, a rendu la présence de John Meshullam dans la vallée d'Arṭās suspecte et a abouti à une crise grave à la fin des années 1850, ce qui n'a pas empêché sa fille, Emilia, de vivre au village jusqu'à sa mort, à l'époque du mandat britannique.

Un associé alsacien de John Meshullam est à l'origine de la création d'un deuxième réseau occidental à Arṭās. Le missionnaire Henri Baldensperger (1823-1896) n'a pas été longtemps l'associé de John Meshullam, puisqu'il a choisi d'accepter un poste à l'école protestante de Jérusalem, offert par l'évêque protestant Samuel Gobat. Néanmoins, Henri Baldensperger a gardé la maison qu'il avait fait construire à Arṭās et y a passé ses week-ends

beaucoup dans les affaires locales en Palestine, ceci surtout dans l'objectif de défendre la communauté juive et de promouvoir ses intérêts.

²⁰ Voir la chronologie pour un contexte historique plus large.

²¹ La région géographique comprenant les Etats actuels suivants : la Syrie, le Liban, la Jordanie, Israël et les territoires occupés.

²² Laurens, 1999, p. 14.

et vacances en famille, avant de s'y installer pour sa retraite. Sa fille Louise a continué de vivre entre Artās et Jérusalem après la mort de ses parents et est devenue, grâce à sa connaissance du pays et des paysans, une sorte d'attraction incontournable pour les chercheurs occidentaux de passage à Jérusalem. Ces chercheurs qu'elle a introduits à Artās étaient majoritairement influencés par le courant orientaliste classique, et, en quête de parallèles avec l'Ancien Testament, voyaient la population rurale à travers un prisme biblique. Certains, tels que Hilma Granqvist, ont toutefois été les pionniers de ce qu'on appellera plus tard les études palestiniennes.

Troisième élément de la présence étrangère au village, le Couvent catholique d'Hortus Conclusus, dont l'initiative de la construction revient à l'archevêque de Montevideo en Uruguay, a été achevé en 1901. Les Sœurs du Couvent étaient majoritairement originaires d'Amérique du Sud. En raison de son isolement relatif (il se trouve à l'extérieur du village) et de son statut d'institution religieuse sous protectorat français²³ au début du 20^e siècle, ce couvent n'a pas toujours été considéré comme une composante du village. En conséquence, les interactions entre les villageois et les Sœurs de l'époque oscillaient entre respect du code de bon voisinage et conflits, notamment à propos du partage de l'eau. L'exemple du couvent sous protectorat français offre une possibilité de comparaison avec le rôle du consul britannique à l'égard de la colonie de Meshullam à Artās, comparaison qui permet de mieux saisir l'impact de la protection consulaire sur les rapports entre la population locale et les étrangers.

Enfin, rappelons que la région d'Artās a également connu une présence de colons juifs et sionistes dès 1927. A plusieurs reprises, des colonies ont tenté de s'établir au sud d'Artās ; les deux premières ont été empêchées par les événements politiques, notamment la grande révolte de 1936-1939²⁴. Mais la troisième tentative a duré relativement plus longtemps que les précédentes, de 1943 à 1948²⁵. En 1967, suite à l'occupation militaire israélienne de la Cisjordanie, le site de la colonie de Kfar Etzion a été réinvesti par des colons juifs, et cette colonie fait aujourd'hui partie du grand bloc appelé Gush Etzion. Les colonies qui se trouvent aujourd'hui dans les environs d'Artās sont une ombre au passé du village d'avant 1948.

²³ La France a été – sous les Capitulations – désignée comme protecteur des religieux catholiques étrangers et des lieux saints reconnus par le rite latin dans l'Empire ottoman.

²⁴ Voir le chapitre 2 de cette thèse.

²⁵ Internet : <http://www.gush-etzion.org.il/history.asp>, consulté en juin 2007.

L'anthropologue français Joël Candau a analysé la manière dont le passé récent influe sur le passé lointain et a souligné que « ...la transmission était à chaque fois une réinterprétation du passé dans le cadre de souvenirs plus récents...²⁶ ». La mémoire collective des habitants d'Arţās à l'égard des étrangers qui habitaient le village et ses environs avant 1948 est l'aboutissement d'un processus de sélection parmi tous les souvenirs de la présence étrangère à Arţās, qui semble avoir commencé vers 1948, sur fond de confrontation avec le sionisme. Aujourd'hui, la vaste majorité des habitants du village et les personnes originaires du village vivant à Amman en Jordanie, ne parlent plus que de deux groupes étrangers : les Sœurs du Couvent qui sont encore leurs voisines dans la vallée, et les deux « filles adoptives » du village, Louise Baldensperger, surnommée Sitt Luīz, et Hilma Granqvist, surnommée Sitt Ḥalīma, ainsi que plusieurs chercheuses occidentales qui ont depuis suivi leurs pas. Ce qui se dessine dans cette mémoire collective de la présence occidentale à Arţās, c'est une préférence pour les souvenirs concernant les femmes. Ainsi, ce travail de recherche et d'analyse constitue également une contribution à ce que Randi Deguilhem et Manuela Marin appellent « l'écriture du féminin²⁷ », d'autant plus que pendant mon travail de terrain, je me suis presque exclusivement entretenue avec des femmes en France (membres de la famille Baldensperger) et en Jordanie (un membre de la famille Baldensperger et femmes réfugiées originaires d'Arţās).

Dans le cadre de cette recherche, j'ai rencontré des femmes originaires d'Arţās qui habitent la capitale jordanienne, Amman. Ces Arţāsiyāt, comme elles s'appellent elles-mêmes, dont la plupart sont âgées de 50 à 75 ans, ont une vision de leur village natal qui a été influencée par leurs parcours migratoires. La plupart d'entre elles ont vécu au Koweït des années 1960 jusqu'à la guerre du Golfe de 1990-1991, puis ont été expulsées par l'Etat koweïtien, comme les autres Palestiniens. Dans l'impossibilité de retourner au village en l'absence d'un titre de résidence que les autorités de l'occupation israélienne de Cisjordanie refusent de leur accorder, elles ne font, en réalité, que subir leur existence à Amman, à 80 kilomètres de leur village natal. Ces 80 kilomètres représentent, depuis le début de la deuxième Intifada et en raison des restrictions israéliennes, une distance indépassable, obstruée par une frontière infranchissable. Dans ce contexte, le village natal apparaît comme un paradis perdu et la période d'avant la rupture de 1948 revêt des allures d'âge d'or.

²⁶ Candau, 1996, p. 64.

²⁷ Ceci est ma traduction du titre d'un ouvrage collectif édité par Randi Deguilhem et Manuela Marin, *Writing the Feminine*, Londres/ New York, I.B. Tauris, 2002.

L'âge d'or d'Arṭās, comme l'âge d'or de la Palestine en général, passe par la sublimation, l'exagération de la beauté, du bonheur et de la simplicité de la vie d'antan, bien que certaines imperfections soient admises. Dans les récits des Arṭāsiyāt, qui constituent l'essentiel du chapitre 5, les jardins maraîchers de la vallée d'Arṭās sont l'image dominante de cet âge d'or d'Arṭās. Dans leurs récits, la communauté villageoise est caractérisée par des liens de solidarité très forts qui l'unifient. Seuls trois éléments étrangers au village sont généralement mentionnés dans les récits : Hilma Granqvist, Louise Baldensperger et les Sœurs du Couvent d'Hortus Conclusus. Ces dernières, en raison de leur isolement de la communauté villageoise, jouent toutefois un rôle marginal dans les récits mémoriels. En revanche, Louise Baldensperger, et par extension Hilma Granqvist, occupent une place centrale dans les récits, car elles incarnent la rencontre respectueuse et la coexistence harmonieuse. Les recherches récentes menées au village par deux anthropologues, Celia Rothenberg et Riina Isotalo, nous permettent de généraliser certains constats faits à propos de la mémoire collective des Arṭāsiyāt habitant Amman à la mémoire plus large de l'ensemble des habitants du village (les Raṭāsna), qu'ils vivent actuellement au village ou à l'étranger.

Ainsi, la vaste majorité des membres du réseau de John Meshullam ne fait pas partie de la mémoire collective des villageois à propos de la présence occidentale avant 1948, ce qui pourrait être une « rupture de la transmission entre les générations²⁸ » due à l'éloignement temporel de ces personnes qui ont vécu au village au milieu du 19^e siècle. Mais, même la fille de John Meshullam, Emilia (surnommée Sitt Mīlia durant son vivant²⁹) ne fait plus partie des récits mémoriels des Raṭāsna, alors qu'elle était contemporaine de Louise Baldensperger. Il semble que dans l'esprit des descendants des villageois contemporains de John Meshullam, la colonie de cet Anglais ait été assimilée soit au pouvoir britannique qui avait formulé et soutenu la Déclaration de Balfour, soit directement au mouvement colonialiste sioniste. Les mouvements de protestants millénaristes, tels que les Templiers allemands, sont souvent vus comme des précurseurs du mouvement sioniste en Palestine, surtout par l'historiographie israélienne. Laquelle présente aussi les colons protestants comme des pionniers qui, à travers les contacts qu'ils entretenaient avec leur pays d'origine, exhortaient la colonisation de la Palestine et faisaient connaître aux sionistes d'Europe le potentiel de la Palestine³⁰. En somme, il est peu étonnant que les habitants d'Arṭās aient vu un lien idéologique potentiel

²⁸ Yerushalmi, 1988, p. 11, cité dans Dakhliya, 1990, p. 6.

²⁹ Granqvist, 1931, p. 91.

³⁰ Kark, 1983, pp. 59-60.

entre la colonie de John Meshullam et le mouvement sioniste et qu'ils aient fait un tri dans le but de créer une histoire cohérente pour la période d'avant 1948.

La dernière trace de la présence d'Emilia Meshullam, qui se trouve notamment dans la toponymie d'un terrain agricole au village, est attribuée à Louise Baldensperger ; autrement dit, la mémoire de Sitt Mīlia a disparu comme un mirage. Ce qui perdure à Arṭās, c'est *Bawwābat al-Sitt*, le portique de la maison de la famille Baldensperger au centre du village, et de l'autre côté de la vallée, les avant-postes de la colonie juive d'Efrat, ainsi que le tracé du mur de séparation. Entre les deux, la mémoire de la fille d'un colon anglais juif converti au millénarisme n'a apparemment plus de place.

Sur un fond de colonialisme sioniste, les récits mémoriels des Raṭāsna ont également été forgés en réponse à l'image d'un peuple vaincu et isolé. Ainsi, leurs récits véhiculent deux images, qui, ensemble, forment la base de leur identité collective. La première est l'image d'une communauté résistante, d'une communauté caractérisée par *al-ṣumūd*, la capacité de tenir bon, indispensable à ce qu'on peut appeler une résistance civile au quotidien. Derrière cette image surgit celle du Phénix, qui se relève de ses cendres pour renaître et reconstruire. C'est une image omniprésente dans l'histoire orale des Raṭāsna, comme nous le verrons dans les chapitres 2 et 5. La deuxième image est celle d'une communauté ouverte sur le monde, une communauté qui accueille des étrangers en quête de rencontres basées sur un respect mutuel. Ainsi, les Raṭāsna n'apparaissent plus isolés, mais montrent, au contraire, qu'ils entretiennent des liens d'amitié et de solidarité avec le reste du monde, et surtout avec le monde occidental.

CHAPITRE 1

ENTRE LES DISCIPLINES, LE CHAMP DE LA MEMOIRE ET DE L'OUBLI

L'association des méthodes propres à l'histoire et des méthodes propres aux sciences sociales est de plus en plus fréquente car ce croisement disciplinaire de méthodes et de sources différentes permet une recherche riche en rencontres, en témoignages personnels, en perspectives biographiques et en complexités de toutes sortes. Pour cette thèse, les perspectives et méthodes de l'histoire sociale ont été enrichies des perspectives et méthodes anthropologiques. Alors que ce croisement disciplinaire ne pose aucune difficulté lors de la recherche sur le terrain, au moment de la rédaction se pose la question de la présentation des résultats : comment présenter des sources si différentes et comment comparer des perspectives diverses et parfois divergentes ? La solution, me semble-t-il, réside dans la description approfondie des méthodes et des sources ; ces dernières, étant la base empirique du travail d'analyse, méritent une attention toute particulière. L'objectif de ce chapitre est donc de décrire cette base qui se présente comme une image avec des prismes superposés, des perspectives opposées et des attentes antagoniques.

I. Croiser l'histoire et l'anthropologie

Le choix d'une méthodologie croisée : histoire sociale et anthropologie sociale

L'objet propre de l'historien de la mémoire est la performance – et non la compétence – de mémoire, la mémoire revendiquée, voire la 'sécrétion organisée de mémoire' pour reprendre la formulation de Pierre Nora, loin de toute pure mémoire sociale intouchée et inconsciente d'elle-même³¹.

La mémoire collective comme objet de recherche demande une ouverture transdisciplinaire, car cette mémoire a autant de facettes que la vie en société. Ainsi, la mémoire collective peut s'exprimer dans des récits oraux et écrits, des monuments, des musées et des pratiques sociales et culturelles. La mémoire collective, dans son « lien vécu au présent éternel³² » entretient un lien dialectique avec l'histoire et se dispute souvent avec elle,

³¹ Picaudou, 2006, p. 17.

³² Pierre Nora, cité dans Prost, 1997, p. 299.

le terrain du passé. « La mémoire installe le souvenir dans le sacré, l'histoire l'en débusque, elle prosaïse toujours³³. » Le croisement disciplinaire entre l'histoire et l'anthropologie montre sa richesse précisément dans cette rencontre entre la mémoire et l'histoire, car l'anthropologie nous permet un autre regard sur cette installation du souvenir dans le sacré, un regard qui s'attarde davantage sur la narration du souvenir. Le récit mémoriel est alors à la fois une source d'informations et un discours à analyser en tant que tel.

Une méthodologie qui croise les outils de l'histoire sociale avec ceux de l'anthropologie sociale répond particulièrement bien au besoin d'ouverture transdisciplinaire et semble avoir une capacité unique de rendre compte du lien dialectique entre l'histoire et la mémoire. En effet, les outils des deux disciplines sont complémentaires dans la quête du *sens* attribué à l'histoire³⁴. L'histoire sociale, et notamment la *micro-storia*, nous invite à « réfléchir sur les conditions et les contextes dans lesquels une [...] histoire prend fait et sens³⁵ », pendant que l'anthropologie tente de cerner comment ces conditions et contextes sont aperçus et analysés par les acteurs de cette histoire. Les deux démarches s'informent donc mutuellement et contribuent ensemble à rendre à l'histoire toute sa complexité humaine. Le moyen principal pour accomplir cet objectif est dans un constant va-et-vient entre sources écrites et orales, que l'anthropologue française Françoise Zonabend a décrit à propos de son étude monographique du village de Minot en Bourgogne :

...travaillant sur le présent dans une société inscrite dans l'Histoire et dans une histoire, on ne peut l'appréhender par une méthode unique qui aurait la distance heureuse, mais par un constant va-et-vient entre divers ordres de témoignages : observation du présent, reconstitution du passé, le souvenir retransmis ou vécu, les archives écrites, a lecture du paysage, la topographie et la toponymie du terroir...³⁶.

³³ Pierre Nora, cité dans Prost, 1997, p. 299

³⁴ Les idées exprimées dans ce paragraphe doivent beaucoup au travail de Nadine Picaudou et du groupe de recherche sur la mémoire palestinienne qu'elle dirigeait entre 2003 et 2006 ; voir Picaudou, 2006a. Signalons également le livre de l'historienne Fabienne Le Houérou, *L'épopée des soldats de Mussolini en Abyssinie, 1936-1938*, Paris, L'Harmattan, 1994, comme exemple d'une recherche croisant de manière semblable les méthodes propres à l'histoire avec celles de l'anthropologie.

³⁵ Revel, 1989, p. xix.

³⁶ Zonabend, 1999, p. 37.

Ce travail s'attache à un regard microscopique, afin de s'approcher de son objet et afin de le construire en tant que tel, car sur ce dernier point encore, la *micro-storia* et l'anthropologie sont d'accord :

Que les historiens doivent s'employer à construire leur objet, nous le savons tous, mais nous n'en tirons souvent que médiocrement les conséquences. Parce qu'ils ont choisi de faire varier de façon systématique et contrôlée la focale de leur objectif, les micro-historiens ont en commun d'être, plus que d'autres peut-être, attentifs à la construction du réel et au rôle qu'y jouent l'observateur et ses instruments. [...] La réduction de l'échelle, la prise en compte de destins singuliers, de choix confrontés à des contraintes, invitent à ne point se soumettre à la tyrannie du fait accompli – « ce qui a effectivement eu lieu » - et à analyser les conduites, individuelles et collectives, en termes de possibles, que l'historien peut tenter de décrire et de comprendre³⁷.

La démarche méthodologique à la base de ce travail de recherche s'est organisée autour de la question de la mémoire collective et de l'oubli et ce fil conducteur fonctionne également comme un filtre qui inclut tous les éléments susceptibles de nous aider à comprendre la question de la mémoire et de l'oubli, alors qu'il exclut d'autres éléments de l'histoire d'Arṭās qui sont également intéressants et méritent eux aussi d'être étudiés.

L'historien allemand Wulf Kansteiner a formulé une critique importante des terminologies et méthodologies associées à l'étude de la mémoire collective. Soulignant que l'utilisation des termes « mémoire » et « oubli » sont à comprendre comme des métaphores dans le contexte social³⁸, il propose une conceptualisation de la mémoire collective qui s'appuie sur les études de la communication et des médias :

...we should conceptualize collective memory as the result of the interaction among three types of historical factors: the intellectual and cultural traditions that frame all our representations of the past, the memory makers who

³⁷ Revel, 1989, p. xv.

³⁸ Kansteiner, 2002, pp. 185-186.

selectively adopt and manipulate these traditions, and the memory consumers who use, ignore, or transform such artifacts according to their own interests³⁹.

La mémoire collective analysée dans le cadre de cette thèse est intrinsèquement liée à la réalité présente de ceux qui produisent les récits de la mémoire collective. Car, comme l'exprime Nadine Picaudou, ces récits sont du « passé recomposé⁴⁰ » à la lumière de la vie actuelle de ceux qui les produisent. Et puisque la mémoire collective implique une forte dimension téléologique, ces récits expriment également les désirs pour l'avenir⁴¹.

L'analyse entreprise dans le cadre de cette recherche s'appuie d'abord sur une conception weberienne du comportement social, dont la mémoire collective fait partie intégrante. Ainsi, notre ambition était d'aboutir à une compréhension (*Verstehen*) de la mémoire collective afin de discerner les raisons pour lesquelles elle a pris une certaine forme et aussi d'examiner les effets sur les personnes concernées par cette mémoire et par l'identité collective qui en résulte. Parallèlement, une grande importance a été attribuée aux motivations et aux actions des individus, ce qui a également nécessité un regard biographique sur les personnages de l'histoire relatée ici. Le groupe de protagonistes occidentaux organisé autour du premier colon à Arṭās, John Meshullam, a par ailleurs été analysé en termes de réseau, tout en tenant compte de l'articulation entre l'identité des individus et le réseau⁴².

L'approche interprétative de la sociologie de Weber a été complémentée, dans le cadre de notre étude, par l'approche foucauldienne qui demande à l'historien de se servir des outils conceptuels de l'archéologie et de la généalogie pour rendre compte des phénomènes qu'il décrit⁴³. Nous avons donc fait, dans ce sens-là, un travail d'analyse de sources secondaires issues de la littérature occidentale du 19^e siècle. La généalogie de certaines idées concernant l'histoire ancienne d'Arṭās a également été abordée de manière approfondie plus loin dans ce chapitre ainsi que dans le troisième chapitre de notre étude. Tout ceci peut parfois sembler nous éloigner de nos préoccupations directes - les stratégies mémorielles des Raṭāsna (comme les habitants d'Arṭās s'appellent eux-mêmes) - mais ces analyses nous ont permis de révéler le

³⁹ Kansteiner, 2002, p. 180.

⁴⁰ Picaudou, 2006b, p. 15. Rappelons à ce propos l'ouvrage clé de Jean Boutier et Dominique Julia, *Passés recomposés : champs et chantiers de l'histoire*, série « Mutations », n°150/151, Paris, Editions Autrement, 1995.

⁴¹ Candau, 1996, p. 31.

⁴² Lemerrier, 2005, p. 106.

⁴³ Je me réfère ici principalement à *Les Mots et les Choses* (1966).

fond sur lequel ces stratégies peuvent être appréciées. En effet, ces stratégies mémorielles ont été formulées en interaction avec et en réaction à certaines idées hégémoniques sur l'histoire ancienne et contemporaine palestinienne, et notamment en réaction à l'historiographie sioniste.

Les idées de Maurice Halbwachs ont constitué un outil indispensable à l'analyse de la mémoire collective des Raṭāsna parce qu'elles rendent compte à la fois des aspects sociaux et spatiaux de la mémoire collective. Ces deux aspects sont dominants dans les récits des Arṭāsiyāt (femmes originaires d'Arṭās) vivant aujourd'hui à Amman. La dimension spatiale, incarnée dans le cas d'Arṭās par les jardins de la vallée, constitue une des bases sur lesquelles les Arṭāsiyāt ont construit leur identité collective. Parallèlement, les valeurs imputées par les Arṭāsiyāt à la société villageoise d'avant 1948 sont l'expression privilégiée de cette identité et, en même temps, la garantie de sa durée à travers le temps. Comme le dit Halbwachs, « le groupe, au moment où il envisage son passé, sent bien qu'il est resté le même et prend conscience de son identité à travers le temps⁴⁴. » Avec le Centre du Patrimoine Palestinien Populaire d'Arṭās, fondé en 1993 par Mūsā Sanad, un des villageois,⁴⁵ cette identité locale prend une dimension nationaliste importante et invite à une réflexion sur l'invention de la tradition, que l'historien britannique Eric Hobsbawm a identifiée comme un élément central du nationalisme, et surtout du nationalisme naissant d'un peuple en quête d'un Etat⁴⁶. Ces thématiques se trouvent au centre des chapitres 5 et 6 de cette thèse.

L'identité collective des Raṭāsna est l'identité d'une « communauté morale imaginée⁴⁷ » - pour reprendre l'expression de l'anthropologue Liisa Malkki - dans son adaptation des idées de Benedict Anderson à son ethnographie de la mémoire collective des réfugiés Hutu originaires du Burundi en Tanzanie. La communauté morale imaginée des Raṭāsna se place dans le cadre plus large de la communauté nationale palestinienne, dont l'existence en termes nationaux est contestée jusqu'à nos jours. Il est important de souligner que pour Benedict Anderson le fait qu'une communauté soit imaginée n'implique pas de jugement par rapport à la véracité de cette idée. « In fact, all communities larger than

⁴⁴ Halbwachs, 1997, p. 13.

⁴⁵ Le Centre du Patrimoine Populaire Palestinien d'Arṭās (*Markaz Arṭās li'l- Turāth al-Sha'bī al-Filaṣṭīnī*), fondé en 1993, comprend un musée ethnographique et organise des activités culturelles et sociales pour les habitants du village et de la région, ainsi que pour les touristes. Parallèlement, ce Centre veut être un lieu ressource pour les chercheurs étrangers et palestiniens.

⁴⁶ Hobsbawm, 2006, pp. 24-25.

⁴⁷ Malkki, 1995, pp. 243, 254.

primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined. Communities and to be distinguished, not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined⁴⁸. » Anderson fonde ses réflexions, entre autres, sur celles d'Ernest Renan. Ce dernier a rappelé un aspect de l'idée nationaliste qui s'est avéré particulièrement important dans le cas des Raṭāsna : « Or l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses⁴⁹. » Les Raṭāsna, comme toutes les communautés imaginées, ont une mémoire sélective, dont le filtre est clairement contemporain. La mémoire collective qui résulte de ce processus de sélection agit, pour reprendre les mots de l'historien Benjamin Stora, comme une « banque de représentations fonctionnant comme une incitation à agir dans le présent⁵⁰. »

La période concernée par notre étude englobe la fin de l'époque ottomane ainsi que l'époque mandataire, mais les récits de mémoire collective reproduits ici ont été créés après 1948. Pour rendre compte des complexités d'un sujet qui lie le passé au présent et à l'avenir, il a été nécessaire d'adapter, et parfois de superposer, des modèles explicatifs différents. Ainsi, pour expliquer la « rencontre coloniale » et le colonialisme naissant, ce dernier étant préfiguré dans le cas d'Arṭās par la colonie de John Meshullam, le concept du « middle ground » introduit par l'historien américain Richard White a été très utile. White a développé ce concept, qui repose sur la notion de l'accommodement, dans son analyse des rapports entre les colons européens et les Indiens dans la région des Grands Lacs en Amérique du Nord avant 1815⁵¹. L'accommodement repose sur un relatif équilibre dans les rapports de force entre deux groupes, en effet, il traduit leurs besoins mutuels de l'autre pour leur survie. Dans une situation où le recours à la force coercitive est impossible⁵², d'autres stratégies sont donc inventées par des colons vivant dans ce que White appelle l'intersection de la politique impériale (dans le cas d'Arṭās : britannique) et de la politique généalogique du village⁵³.

⁴⁸ Anderson, 2003, p. 6.

⁴⁹ Anderson, 2003, p. 6.

⁵⁰ Stora, 1998, p. 279.

⁵¹ White, 1991, p. x.

⁵² White, 1991, p. 52.

⁵³ White, 1991, p. 40.

Au 19^e siècle, les indigènes⁵⁴ apparaissent surtout à travers leurs actions relatées dans les archives, ainsi que dans les écrits des voyageurs occidentaux où ils sont le plus souvent traités comme des types, des catégories fixes, et non comme des individus. Ceci change dès le début du 20^e siècle, notamment avec des lettres écrites par les habitants du village au Consul français, mais aussi avec les monographies de Granqvist où l'on peut trouver des témoignages et des explications des pratiques sociales données par les habitants du village et citées mot à mot par l'anthropologue. Ainsi, on passe d'une période où les récits des indigènes sont difficiles à reconstituer à partir des archives à une période où leurs récits commencent à se faire entendre, mais essentiellement en réponse aux questions d'une anthropologue européenne (Granqvist). Ce n'est qu'aujourd'hui que les Raṭāsna sont visibles comme des acteurs à part entière, notamment grâce aux activités du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien d'Arṭās. Dans ce contexte, les récits de la mémoire collective des Raṭāsna ont également (mais pas exclusivement) été conceptualisés comme des éléments d'une mémoire populaire forgée dans un rapport dynamique avec les discours hégémoniques sur l'histoire⁵⁵, à savoir les discours sionistes. Les producteurs de cette mémoire collective apparaissent ainsi comme des agents, au sens sociologique du temps, et parfois même comme les maîtres de leur destin. Néanmoins, il est important de souligner que cette maîtrise de leur destin reste très limitée, étant donné le contexte dans lequel ils vivent : dans le cas des habitants du village, une occupation militaire israélienne qui perdure et dans le cas des Raṭāsna vivant à Amman, un exil subi et dû à cette même occupation de leur terre natale.

Arṭās entre micro-histoire et microcosme de la mémoire collective palestinienne

L'histoire d'Arṭās mérite d'être analysée en tant qu'histoire locale sous deux aspects : premièrement, dans l'histoire contemporaine du village, son interaction constante avec des chercheurs occidentaux et locaux depuis les années du mandat britannique (1920-1948) peut servir de microcosme pour l'analyse de l'effet de la recherche sur une communauté. Deuxièmement, dans l'histoire du village d'Arṭās depuis l'époque romaine, l'impact de l'infrastructure hydraulique sur son développement au cours des siècles mérite une attention

⁵⁴ Ce terme, qui a des connotations négatives dues au colonialisme, sera utilisé dans cette thèse pour désigner la population locale de la Palestine avant la période mandataire britannique et pour souligner son antériorité par rapport aux colons.

⁵⁵ Swedenburg, 1997, pp. 160-161.

particulière⁵⁶. Mais Artās représente également un microcosme particulièrement intéressant de l'histoire palestinienne et de la mémoire collective palestinienne. En effet, par sa proximité de Jérusalem (12 km) et son lien important avec l'infrastructure hydraulique de la région et de la ville de Jérusalem, Artās semble parfois être le miroir rural des développements qui ont lieu à Jérusalem. Ainsi, l'Anglais John Meshullam a établi la base de sa colonie agricole à Artās seulement six ans après l'établissement du consulat britannique (1839) à Jérusalem, une colonie qui sera par la suite soutenue avec ferveur par le Consul britannique.

L'étude de la mémoire collective des Raṭāsna, quant à elle, peut être vue comme une étude de cas qui contribue des idées à plusieurs thématiques dont l'articulation entre la mémoire collective et l'identité collective, le processus de patrimonialisation de la mémoire, les croisements entre les mémoires collectives des trois monothéismes, ainsi que la mémoire collective des réfugiés. Depuis les années 1980, la mémoire collective et l'histoire orale palestinienne ont éveillé beaucoup d'intérêt parmi les chercheurs. Ainsi, les historiens ont pris conscience de la nécessité de récolter les témoignages oraux avant que la génération qui a consciemment vécu la *nakba* ne disparaisse⁵⁷. Pour leur part, les chercheurs en sciences sociales ont également recueilli ces témoignages oraux dans le but de comprendre la construction de l'identité *collective* palestinienne⁵⁸, les changements dans les pratiques familiales, et l'interaction entre la mémoire collective de différentes communautés de réfugiés et la mémoire collective semi-officielle qui a commencé à s'organiser depuis l'arrivée en 1993-1994 de l'Autorité Palestinienne dans les territoires occupés⁵⁹. Ainsi, on peut citer la thèse de l'anthropologue Randa Farah sur la mémoire populaire dans le camp de réfugiés d'al-Baqā' en Jordanie, ainsi que celle de Stéphanie Latte-Abdallah sur la mémoire collective des

⁵⁶ La thèse de Vincent Lemire, *La Soif de Jérusalem*, soutenue en juin 2006, sur l'histoire urbaine de Jérusalem, déchiffrée à partir de son système hydraulique, apporte une contribution importante à l'histoire d'Artās en termes de son lien avec ce système hydraulique. Le livre édité par l'historien Nazmī al-Ju'ba, *al-Mashhad al-ḥadārī fī Artās* contribue à cette histoire du point de vue du paysage culturel et de l'infrastructure, en commençant avec l'époque romaine.

⁵⁷ Ainsi, dans les années 1980, un groupe de chercheurs de l'Université de Birzeit a monté un grand projet pour collecter les témoignages des réfugiés originaires des villages détruits dans ce qui est aujourd'hui le territoire de l'Etat d'Israël. Plusieurs monographies ont été publiées suite à cette recherche.

⁵⁸ L'identité collective est plurielle et toujours en évolution, à l'opposé de l'identité nationale, qui est relativement plus stable. Selon l'historien Rashid Khalidi, l'identité *nationale* palestinienne, dans le sens d'une « conscience nationale moderne » émergeait dès la fin de l'époque ottomane (Khalidi, 2003).

⁵⁹ L'ouvrage collectif *Territoires palestiniens de mémoire*, édité par Nadine Picaudou et publié en 2006, rassemble de nombreux articles qui reflètent ensemble l'état actuel de la mémoire collective palestinienne.

femmes réfugiées dans les camps en Jordanie, ou encore celle de l'anthropologue Christine Pirinoli sur la mémoire collective des réfugiés originaires de Barbarah vivant aujourd'hui dans la Bande de Gaza, sans oublier le travail pionnier de Rosemary Sayigh, dans les camps de réfugiés palestiniens au Liban, publié en 1979⁶⁰.

II. Regards croisés, sources comparées

Sources de première main

Archives

Ce travail s'appuie sur deux types d'archives : d'un côté, les archives publiques et celles des institutions scientifiques, et de l'autre, les documents qui font partie de l'héritage familial. Sans entrer dans trop de détails, il semble important de les distinguer par leur provenance mais aussi par rapport au chercheur. Ainsi, Paul Ricœur affirme qu'un document d'archives n'a « pas de destinataire désigné, à la différence du témoignage oral adressé à un interlocuteur précis⁶¹ ». Le document provenant de l'héritage familial n'est pas destiné au chercheur, car son auteur décédé ne l'a pas rédigé pour le chercheur. Néanmoins, si le document est obtenu grâce à un contact direct entre le chercheur et le détenteur du document, l'interlocuteur devient précis aux yeux du détenteur du document. La mise à disposition d'un document privé par une famille relève donc du choix du détenteur du document et également de sa volonté de présenter une certaine image de lui-même ou de la personne concernée par le document. L'accès aux archives familiales a été rendu possible par mon travail de terrain en France et en Jordanie, et c'est donc grâce au contact direct avec les descendants des protagonistes de l'histoire contemporaine d'Arṭās qu'ils ont pu être obtenus.

Quant aux archives provenant d'institutions scientifiques en Grande-Bretagne, les documents archivistiques du Palestine Exploration Fund (PEF) à Londres constituent une

⁶⁰ R. Sayigh, *Palestinians: From Peasants to Revolutionnaires*, Londres, Zed Books, 1979. Signalons également les travaux d'un groupe de recherche constituant une Action Concertée Incitative (ACI), subventionnée par le Ministère français de la Recherche, sur « La construction nationale palestinienne : entre formation de l'Etat et vie diasporique », auxquels je me suis associée. Cette ACI, dirigée par A. Signoles et J. Al-Husseini, est hébergée à l'IISMM (Institut d'études sur l'islam et les sociétés du monde musulman). Elle comprend 17 chercheurs d'horizons disciplinaires différents. Leur travail, commencé en 2004, rend compte des développements récents dans l'interaction entre la logique territoriale, représentée par l'Autorité Palestinienne, et les stratégies des Palestiniens en exil. La publication collective est attendue pour juin 2008.

⁶¹ Ricœur, 2000, p. 213.

source primordiale. Mes recherches archivistiques ont en effet commencé au PEF à Londres où je suis allée consulter les manuscrits de Hilma Granqvist, légués au PEF par sa famille après sa mort. Les manuscrits, organisés en près de cent dossiers et cartons, témoignent de l'immersion de l'auteur dans les sujets qu'elle développe dans ses monographies et de ses grandes connaissances en anthropologie⁶². Des notes en suédois y alternent avec des notes en anglais, allemand et arabe. Plusieurs projets de publication se trouvent parmi les manuscrits de Granqvist, dont un livre en suédois sur la vie du missionnaire alsacien Henri Baldensperger, basé sur son journal privé. Ce journal, qui couvre la période de 1848 à 1874, a été un véritable trésor pour ma recherche. Il m'a donné accès à la fois à des témoignages sur la vie quotidienne à Artās et à Jérusalem et en même temps à un point de vue interne sur le milieu missionnaire en Palestine à cette époque. Ceci m'a permis de comprendre un point essentiel, que je considère comme intime, du missionnaire, à savoir son lien personnel avec Dieu. Les informations contenues dans ce journal sont complétées de façon remarquable par la correspondance privée de sa fille née en Palestine, Louise Baldensperger, avec ses frères en Palestine et en France, ainsi que par une boîte de photographies de la famille et de son entourage, le tout se trouvant dans les archives de Granqvist.

En plus des archives et manuscrits de Granqvist, mes recherches au PEF ont également généré deux autres découvertes importantes. Ainsi, j'ai pu examiner un petit carton contenant quelques manuscrits ainsi que la correspondance de Philip Baldensperger, fils d'Henri, qui a publié plusieurs articles sur le folklore palestinien dans le *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle. La correspondance entre Philip Baldensperger et le PEF m'a permis de comprendre le contexte de sa collaboration avec le PEF, notamment le fait que Philip était rémunéré pour ses articles publiés par le PEF. Un autre élément intéressant a été la découverte d'une collection d'aquarelles d'Elizabeth Finn, l'épouse du Consul britannique James Finn, en poste en Palestine entre 1846 et 1863. Parmi ses tableaux se trouvent également deux dessins réalisés par Mary E. Rogers, auteur de *La Vie Domestique en Palestine*⁶³ et témoin oculaire d'un achat de terrain à Artās conclu entre Madame Finn et un cheikh de la tribu des Ta'āmra en

⁶² Un document provenant des archives de la théologienne protestante Florence Fitch à Oberlin College aux Etats-Unis (Ohio), a d'ailleurs apporté une autre perspective sur le travail de terrain de Granqvist à Artās. Voir le chapitre 4 de cette thèse.

⁶³ L'original en anglais a été publié en 1862 sous le titre de *Domestic Life in Palestine*. La traduction française a paru sous le nom cité ci-dessus en 1865.

1856⁶⁴. Mary Rogers a dessiné ce cheikh, appelé Sāfī al-Zīr, donnant ainsi le portrait d'un acteur local lié à l'histoire de la colonie agricole de John Meshullam à Arṭās. Cette image et les photographies de la famille Baldensperger contenues dans les archives de Granqvist fournissent des précieux renseignements iconographiques sur les codes vestimentaires des personnes, les postures corporelles et les symboles religieux (i.e. Henri Baldensperger pose avec une Bible en main).

Au Public Records Office (PRO) à Londres, j'ai trouvé plusieurs documents utiles à ma recherche, qui – à l'exception de deux – figurent dans un ouvrage publié en 1997, intitulé *Britain and the Holy Land, 1838-1914*, de l'historien israélien Mordechai Eliav. Eliav a reproduit cinq documents concernant la colonie fondée à Arṭās par John Meshullam en 1845 et les achats de terrains par le Consul britannique James Finn dans la région de Jérusalem, dont deux *extra-muros* (Karm al-Khalīl et al-Tālibiyya), un dans la vallée d'Arṭās, et un à Faghūr, près d'Arṭās. Lors de mes recherches au PRO, j'ai pu consulter la correspondance entre C. M. Finn, fille de James et Elizabeth Finn, et le Foreign Office britannique, à propos des terrains acquis par le couple Finn en Palestine. Cette correspondance m'a permis de confirmer le nom du lieu où se trouvait le dernier terrain que ce couple avait acheté (Faghūr)⁶⁵. Par contre, je n'ai trouvé aucune trace de John Meshullam dans les registres de l'état civil du PRO. J'ai finalement découvert des indications biographiques et des détails sur son installation à Arṭās dans un livre de 1851, mis en ligne en format numérique par la bibliothèque de l'Université de Michigan à Ann Arbor aux Etats-Unis. Ce livre porte le titre très parlant de *Meshullam ! Or, Tidings from Jerusalem. From the Journal of a Believer recently returned from the Holy Land*. Il a été publié sur initiative privée par A. L. Wood, qui ne semble pas en être l'auteur. L'auteur pourrait être Clorinda Minor de Philadelphie, prophétesse auto-déclarée du mouvement millériste, qui a rencontré Meshullam lors d'un pèlerinage en Palestine en 1849⁶⁶.

Les archives de la Church Missionary Society (CMS) à l'Université de Birmingham en Grande-Bretagne m'ont révélé une autre vision de la colonie de John Meshullam. Le

⁶⁴ Rogers, 1865, p. 407.

⁶⁵ Dans le journal consulaire de James Finn pour la période 1849 à 1858, dont une version annotée a été publiée en 1980 par l'historien Arnold Blumberg, ce lieu figure sous le nom de Taghoor⁶⁵, un nom corrigé par Eliav qui l'appelle Fa'our⁶⁵. Le nom de ce village, à quelques kilomètres seulement d'Arṭās, est Faghūr.

⁶⁶ Kark, 1997, p. 161.

missionnaire Dr. Charles Sandreczki, secrétaire de la CMS à Jérusalem entre 1851 et 1871, n'était pas directement impliqué dans la colonie de Meshullam, mais ses écrits de 1852 montrent que la colonie correspondait à ce qu'on pourrait appeler un nouveau modèle d'assistance missionnaire. Ce modèle, que Sandreczki décrit dans ses lettres adressées au quartier général de la CMS à Londres, prônait la formation dans les métiers industriels, artisanaux et agricoles, surtout pour les juifs appauvris de Jérusalem, sur lesquels beaucoup d'efforts missionnaires caritatifs se concentraient à l'époque. Un rapport de Sandreczki de l'année 1866 nous apporte également une version peu connue du meurtre présumé de Peter Meshullam, le fils du fondateur de la colonie d'Artās, qui fut trouvé mort dans la campagne près d'Artās en 1863. Sa mort a entraîné de longues procédures judiciaires à la suite desquelles les suspects ont été relaxés⁶⁷.

En Allemagne, au Bundesarchiv (Archives Fédérales) à Berlin, j'ai trouvé une pétition signée par Henri Baldensperger. Cette pétition, rédigée en faveur de Monsieur Géran, chancelier du Consulat de l'Alliance Nord-Allemande à Jérusalem, montre à la fois le sentiment d'appartenance d'Henri Baldensperger à la communauté germanophone de Jérusalem et sa prise de position contre certaines manières musclées des missionnaires. La signature d'Henri Baldensperger y figure à côté de celle d'un rabbin prussien Arje Markus, qui s'opposait résolument à ce qu'il considérait comme une tentative de conversion d'une orpheline juive au christianisme en 1868⁶⁸. Enfin, mes recherches aux Archives politiques du Ministère allemand des Affaires étrangères ont été, hélas, infructueuses.

En France, les Archives diplomatiques de Nantes (ADN), relevant du Ministère des Affaires étrangères, m'ont fourni des indications sur le couvent catholique d'Hortus Conclusus et ses relations avec le village d'Artās. Ce couvent était, depuis sa construction en 1901 et jusqu'en 1914, sous le protectorat du Consulat de France à Jérusalem. Dans les archives du Consulat se trouve un grand dossier entièrement consacré aux affaires liées à ce couvent, et en particulier une correspondance régulière entre la mère supérieure et le Consul de France. Ces documents m'ont apporté des éléments précieux qui m'ont éclairée sur les transactions et les difficultés de la coexistence quotidienne entre le couvent et le village. Les Archives du Ministère des Affaires étrangères du Quai d'Orsay à Paris n'ont pas apporté beaucoup d'éléments intéressants dans le cadre de ma recherche, mais un document intitulé

⁶⁷ Voir le chapitre 4 de cette thèse.

⁶⁸ Série R 1401, No. 933, Bundesarchiv.

« Etude pratique sur le Protectorat Religieux de la France en Orient », écrit par Georges Outrey en 1898, montre l'évolution de l'action de la France en faveur des catholiques en Palestine, et m'a fourni des précisions importantes sur le protectorat religieux.

En Jordanie, un grand nombre de registres du tribunal ottoman (*sijillāt al-maḥākim al-sharʿiyya*) de Jérusalem se trouvent dans le Centre d'Archives de l'Université jordanienne d'Amman (*markaz al-wathāʾiq wa'l-makḥṭūṭāt*). Plusieurs documents dans ces registres, rédigés en arabe et parfois en turc ottoman, traitent d'affaires civiles concernant les habitants d'Arṭās. Ces documents, de nature notariale, m'ont beaucoup appris sur la situation matérielle des villageois d'Arṭās et sur les normes et pratiques sociales des villageois à la fin de l'époque ottomane. En revanche, je n'ai trouvé aucune information sur Arṭās dans les rapports annuels ottomans (*sālnāmas*) de la région qui nous intéresse, pour la période allant de la deuxième moitié du 19^e siècle au début du 20^e siècle.

Deux documents écrits par la théologienne protestante Florence Mary Fitch (1875-1959) ont été trouvés dans les archives de l'Université américaine Oberlin College dans l'état de l'Ohio. L'un est un article sur le travail de terrain de Granqvist à Arṭās, dont Fitch a été le témoin lors d'un séjour en Palestine en 1926, l'autre est un recueil de notes manuscrites regroupées sous le titre de « Village Life in Palestine » qui rapportent ses observations sur la vie à Arṭās à cette époque.

La première partie des mémoires manuscrites de Fortunée Sukkar, l'arrière-petite-fille du missionnaire alsacien Henri Baldensperger mariée à un Jordanien, ont été mises à ma disposition par sa fille, Samia Sukkar à Amman. Ces mémoires, écrites en 1974 à la demande de Samia, ont été dactylographiées par cette dernière. La partie des mémoires mobilisée pour cette thèse est de 25 pages.

Finalement, ce que j'appelle dans mon étude le manuscrit de Mūsā Sanad, un recueil de notes rédigés entre 1975 et 2005 sur de nombreux aspects de la vie d'Arṭās, s'est révélé être une source précieuse de première main, mise à ma disposition par son fils, Fādī. Mūsā Sanad voulait faire un livre de ces observations diverses, et il avait écrit une table des matières pour son projet, mais elle semble être provisoire, car elle n'a pas de structure claire⁶⁹. Ce qui

⁶⁹ Sanad, manuscrit, s.a., p. 169.

ressort du brouillon de la table des matières est l'importance que Mūsā Sanad accordait à la fois à une histoire chronologique, traçant le développement d'Arṭās de l'Antiquité à la première Intifada, et aux sujets couverts par les livres de Granqvist, tels que la naissance, l'enfance, le mariage et le décès. Près de 25 sur un total d'environ 170 pages de ce manuscrit sont ainsi consacrées à l'histoire chronologique et événementielle d'Arṭās. Mais l'auteur décrit aussi de façon détaillée les initiatives associatives à Arṭās, l'agriculture, les terres appartenant aux villageois, les écoles d'Arṭās et les corvées accomplies par les femmes et les hommes au village. Si l'on se fie à la numérotation des pages, il semble en manquer un certain nombre. Mūsā Sanad était vraisemblablement encore dans la phase de recherche d'informations, et ses notes montrent qu'il lisait des livres et articles écrits par Hilma Granqvist et Philip Baldensperger, fils du missionnaire Henri Baldensperger, ainsi que d'autres auteurs européens. Une page, qui concerne les idées formulées sur l'histoire ancienne de la vallée d'Arṭās, contient plusieurs points d'interrogation, et la même page contient des versions divergentes de cette histoire. Mūsā Sanad n'avait probablement pas encore terminé son analyse de tous les renseignements qu'il avait amassés, ou il n'a simplement pas eu le temps de les organiser par écrit.

Quant aux archives publiées, outre celles mentionnées ci-dessus, il faut citer le journal officiel du Consul britannique James Finn pour la période de 1849-1858, annoté par l'historien Arnold Blumberg, et publié en 1980 sous le titre de *A View from Jerusalem, 1849-1858, The Consular Diary of James and Elizabeth Ann Finn*. Le livre d'Uriel Heyd, *Ottoman Documents on Palestine, 1552-1615, A Study of the Firman according to the Mühimme Defteri*, publié en 1960, reproduit de nombreux documents ottomans, soit en entier soit par extrait, tous traduits en anglais. Les archives britanniques de la période mandataire en Palestine ont été publiées en plusieurs volumes, dont cinq volumes intitulés *Records of Jerusalem*, publiés en 2002 et édités par Jane Priestland. J.E. Hanauer semble avoir publié à titre privé un article intitulé « Notes on Attempts to make Hebrew-Christians and Jews Agricultural Colonists » qui se trouve dans les archives de Hilma Granqvist au PEF. Enfin, le livre de Flavius Joseph⁷⁰, *Histoire Ancienne des Juifs et la Guerre des Juifs contre les Romains*, est une autre source importante d'informations sur l'histoire ancienne de la vallée d'Arṭās, rédigé du point de vu de cet historien juif qui vivait au premier siècle de notre ère.

⁷⁰ Flavius Josèphe (né à Jérusalem en 37, mort à Rome vers 96) est l'auteur de *La Guerre juive* et *Les Antiquités juives*, entre autres écrits.

Les contes constituent une autre source utile parmi les publications. Ainsi, le livre du spécialiste de la langue arabe et du folklore palestinien, Abdullatif Barghouthi, *Arab Folk Stories from Artas*, publié par l'Université de Birzeit en 1987, contient trente-huit contes populaires d'Arţās collectés par Louise Baldensperger et Grace Crowfoot dans les années 1930. Ces contes étaient écrits en anglais, à l'exception de neuf qui étaient translittérés en lettres latines. Abdullatif Barghouthi, avec l'aide de Mūsā Sanad, les a re-traduits en arabe dialectal de la région d'Arţās et translittérés de manière cohérente. Un autre conte exploité dans notre étude est extrait du livre *Child Problems Among the Arabs* de Hilma Granqvist. Ce conte, racontée en 1930, explore les développements politiques de la région, plus précisément le travail de la délégation palestinienne dirigée par al-Ḥājj Amīn al-Ḥusaynī à Londres.

Entretiens

Les recherches que j'ai menées dans les archives à Londres, Birmingham, Nantes, Paris, Berlin et Amman ont nourri une image de plus en plus complexe de l'histoire d'Arţās et de ses acteurs locaux et étrangers. Pour une autre perspective, mes rencontres et mes entretiens avec des réfugiés originaires d'Arţās se trouvant à Amman ainsi qu'avec des membres de la famille Baldensperger vivant en France, au Canada et en Jordanie m'ont permis de comprendre certains éléments que les documents seuls ne pouvaient pas révéler – notamment la *signification* de cette histoire au niveau individuel et collectif. Dans le cadre de notre étude, ces entretiens ont été traités à la fois comme une source orale pour l'histoire, dans le sens qu'ils apportent des renseignements, et comme un élément de la mémoire collective, ce qui implique leur analyse en termes de discours.

Mon travail ethnographique s'est déroulé en deux phases, une première phase qui a commencé en France⁷¹, et une deuxième qui s'est déroulée entièrement en Jordanie. Pendant l'année universitaire 2004-2005, j'ai basé mes recherches sur des rencontres avec des membres de la famille Baldensperger. Mon premier entretien a été avec Lisette Baldensperger, une octogénaire d'une autre branche de la famille qui s'est beaucoup

⁷¹ Pendant l'année 2004-2005, j'ai cherché les descendants du missionnaire alsacien Henri Baldensperger en France, en commençant par une recherche de tous les Baldensperger dans les Pages Jaunes. Pour une trentaine de lettres envoyées, j'ai eu quatre réponses, dont trois d'Alsace. Ces réponses venaient de membres d'autres branches de la famille qui se sont intéressés au parcours d'Henri. Par eux, j'ai eu les coordonnées de quatre descendants directs avec lesquels je suis entrée en contact par la suite.

intéressée à Henri Baldensperger et sa descendance. Après l'avoir contactée par téléphone, j'ai pu la rencontrer chez elle dans un village près de Colmar. Elle m'a montré les arbres généalogiques créés par son père⁷², Auguste, et m'a donné beaucoup d'informations sur l'histoire de la famille et sur les descendants directs d'Henri, qu'elle avait rencontrés lors de l'un de ses deux voyages en Palestine et en Jordanie. J'ai eu des contacts téléphoniques avec trois autres membres de la famille qui ont, chacun à leur manière, apporté des éléments me permettant de mieux comprendre la place attribuée à leur aïeul Henri. Malgré certaines différences dans leur appréciation de l'héritage d'Henri, ces quatre personnes ont souligné l'importance de cette partie de leur histoire familiale qui est liée à l'histoire de la Palestine par le maillon d'Henri Baldensperger.

Par la suite, je me suis entretenue essentiellement avec quatre descendantes directes d'Henri Baldensperger, vivant en France, au Canada et en Jordanie. Ainsi, en 2005 et 2006, j'ai pu rencontrer deux descendantes directes, en contacter une troisième par téléphone, et commencer un échange de lettres avec une quatrième. Cette dernière, Cécile Creuze-Baldensperger, m'a fourni des informations, des photographies, des sources imprimées ainsi qu'une perspective sur la signification de l'histoire palestinienne des Baldensperger. De mes rencontres avec les deux descendantes directes, celle de Samia Sukkar a été la plus fructueuse. Vivant à Amman, elle représente la branche palestinienne de la famille qui n'a pas quitté le Moyen-Orient, et qui garde des contacts avec la France. Ainsi le cercle, qui avait commencé à Artās avec Henri Baldensperger, s'est refermé à Amman, soit à 80 kilomètres du village, en passant par la France et le Canada.

Pendant mon année de travail de terrain en Jordanie (2005-2006), j'ai eu une série d'entretiens avec des Artāsiyāt installées dans la capitale, Amman⁷³. Dans l'ensemble, huit femmes originaires d'Artās ont été interviewées, dont trois à plusieurs reprises. J'ai pu rencontrer ces interlocutrices grâce à la première Artāsiya contactée à Amman, Umm Shukrī⁷⁴ qui est devenue, en réalité, mon assistante de recherche. Les entretiens ont été très instructifs

⁷² Lors d'une rencontre avec un autre membre âgé de la famille Baldensperger dans la région de Mulhouse, les informations généalogiques données par Lisette ont pu être confirmées.

⁷³ Bien que la possibilité d'avoir des entretiens avec des hommes n'était pas exclue, je n'ai pas été dirigée vers des interlocuteurs du sexe opposé.

⁷⁴ Dans notre étude, toutes les Artāsiyāt que j'ai rencontrées à Amman sont identifiées par un pseudonyme et certains éléments permettant de les identifier sont omis, tels que leur année de naissance.

en tant que récits de la mémoire sociale créée *collectivement* par les Artāsiyāt d'Amman et également sur la signification donnée à mon enquête.

La majorité des Artāsiyāt que j'ai consulté sont des mères de famille, âgées entre 50 et 75 ans. J'ai choisi cette tranche d'âge parce que ces femmes sont nées à Artās, y ont passé une partie de leur vie et ont donc des souvenirs du village natal. Un autre élément important dans le choix des interlocutrices a été leur statut professionnel et leur niveau d'engagement politique ou associatif. En effet, j'ai préféré travailler avec les mères de famille qui n'ont eu ni parcours professionnel ni engagement militant dans un parti ou un mouvement politique puisqu'un tel échantillon serait a priori moins influencé par les discours standardisés sur l'histoire et donc moins associé aux grands courants idéologiques⁷⁵. Cela ne veut pas pour autant dire que la mémoire collective de ces femmes constitue en quelque sorte une mémoire forgée exclusivement dans la sphère dite privée, loin de toute influence politique, car comme Stéphanie Latte-Abdallah l'a montré dans son travail avec des femmes des camps de réfugiés palestiniens en Jordanie, la famille est « dans une société à lignage, un espace de circulation entre le domestique, le social et le politique. Elle permet ainsi de faire le lien entre l'expérience individuelle et celle d'un groupe social, puis celle de ce groupe à l'histoire nationale⁷⁶. » L'objectif poursuivi dans mon travail de terrain était justement d'arriver à cerner l'articulation entre l'expérience individuelle, collective et nationale, afin de comprendre, d'une part, la manière dont mes interlocutrices rendaient compte du contexte de ces expériences et, d'autre part, les références de l'identité collective qu'elles façonnaient dans leurs récits.

Sources publiées

Introduction générale à la bibliographie

La diversité des thématiques abordées dans notre étude trouve son parallèle dans la bibliographie secondaire. Il y a de nombreuses sources secondaires de genres et de disciplines

⁷⁵ Rosemary Sayigh a écrit au sujet de son travail avec les femmes dans les camps de réfugiés palestiniens au Liban : « La valeur du témoignage oral concerne à la fois la substance et le style : il rend compte de l'expérience de secteurs sociaux marginaux et préserve en partie les qualités sociales et culturelles du discours direct. [...] Les femmes racontent l'histoire à la fois comme témoins des événements politiques, comme actrices politiques dont la participation change selon les périodes, mais aussi en tant que mères, épouses et membres de la communauté. » (Sayigh, 1998, p. 31)

⁷⁶ Latte-Abdallah, 2006, p. 6.

différents qui mentionnent la vallée d'Arṭās ou les bassins dits de Salomon à proximité du village. En termes de la datation de ces sources, elles reflètent la portée d'une histoire contemporaine qui ne peut pas se priver de références aux périodes antérieures, et même à l'Antiquité. Les livres les plus anciens que j'ai pu consulter pour cette recherche sont majoritairement des livres de topographie biblique et des récits de voyage ou de pèlerinage datant du milieu du 19^e siècle. Toutefois, il existe des références à des livres datant du 16^e et même du 15^e siècle, dont quelques extraits et citations ont été trouvés. Les récits de voyage et les livres de topographie des siècles derniers se concentrent sur les paysages et les liens présumés entre la vallée d'Arṭās et des personnes et lieux mentionnés dans l'Ancien Testament. Les habitants de la vallée n'y figurent pas ou, quand il en est question, ils n'occupent qu'une place très marginale.

Le deuxième type de sources secondaires portant directement sur Arṭās concerne les études folkloriques et anthropologiques qui sont les plus informatives par rapport au vécu des habitants d'Arṭās. Un article de Philip Baldensperger dans le *Palestine Exploration Fund Quarterly*, paru en 1893 à Londres, semble être la première étude folklorique qui mentionne la population d'Arṭās. En 1931, la première des cinq monographies anthropologiques de Hilma Granqvist a été publiée à Helsinki, sous le titre de *Marriage Conditions in a Palestinian Village*⁷⁷. Les monographies de Granqvist donnent, en quelque sorte, la voix aux habitants, et particulièrement aux femmes d'Arṭās, bien que leurs voix y soient encadrées par les questions de Granqvist. En effet, ces monographies ne nous donnent pas une image complète de la vie des villageois à cette époque, puisque Granqvist ne tient pas compte du contexte politique ou économique de la période. Il a donc fallu extrapoler l'histoire politique du village à partir de l'histoire palestinienne en général, et particulièrement de l'histoire rurale.

L'œuvre de Granqvist a connu un regain d'intérêt dans les années 1990, surtout dans les milieux académiques scandinaves et anglo-saxons. Ainsi, au milieu des années 1990, deux anthropologues – Celia Rothenberg et Riina Isotalo – ont commencé leur travail de terrain en Palestine en retraçant les pas de Granqvist à Arṭās. Celia Rothenberg a écrit une étude sur les discours autour des *jinn* (esprits) à Arṭās et leur lien avec la structure familiale et sociale au village, surtout par rapport au genre (*gender*). Sa thèse, soutenue à l'Université de Toronto, a

⁷⁷ Cette monographie est la thèse qu'elle a soutenue en 1931 à l'académie privée Abo Akademi à Helsinki.

paru aux éditions Lexington Books en anglais en 2004 sous le titre de *Spirits of Palestine, Gender, Society and Stories of the Jinn*. Riina Isotalo, quant à elle, a écrit sa thèse sur le retour des Palestiniens aux territoires occupés, dans laquelle elle consacre un chapitre aux Arṭāsiyāt revenus du Koweït après l'expulsion des Palestiniens en 1991 au moment de la Guerre de Golfe. Sa thèse, soutenue à l'Université de Tampere en 2005, a été publiée à Helsinki sous le titre de *Many Routes to Palestine, The Palestinian Return, Forged Transnationalism and Gender*, en 2005.

Récemment, en France et en Palestine, des travaux historiques importants ont traité des aspects de l'histoire d'Arṭās et surtout de son paysage culturel et de son infrastructure hydraulique, vieux de plusieurs siècles. La thèse de Vincent Lemire, *La Soif de Jérusalem, L'eau dans la ville sainte: enquêtes archéologiques, politiques hydrauliques, conquêtes territoriales, 1840-1940*, soutenue en 2006 à l'Université de Provence, déchiffre l'histoire urbaine de Jérusalem à partir de son système hydraulique. Il consacre un chapitre de sa thèse à un conflit autour du détournement de la plus grande partie des eaux de 'Ayn Arṭās (la source d'Arṭās) vers Jérusalem qui a opposé en 1925-1926 les administrateurs mandataires britanniques et les habitants d'Arṭās soutenus par le Haut Comité Arabe (*al-Lajna al-'arabiyya al-'ulyā*)⁷⁸. Ailleurs dans sa thèse, il y a de nombreuses références à l'infrastructure hydraulique qui se trouve dans la vallée d'Arṭās, notamment les bassins dits de Salomon et les sources d'eau dans le village même et dans ses environs. Le livre, *al-Mashhad al-ḥaḍārī fī Arṭās*⁷⁹, édité par l'historien Naẓmī al-Ju'ba, publié à Ramallah en 2002, contribue à l'histoire de la vallée du point de vue du paysage culturel et de l'infrastructure. Ce livre retrace le développement de la vallée de l'époque romaine jusqu'aux années de l'occupation militaire israélienne qui a commencé en 1967, sur le plan de l'architecture, de l'infrastructure, et de l'aménagement du terrain.

⁷⁸ Voir le chapitre 2 de ma thèse.

⁷⁹ Cet ouvrage a été préparé par Jamāl Barghūth et Muḥammad Jaradāt. Bien que l'ouvrage soit en arabe, un titre anglais est indiqué sur le dos du livre: *The Cultural Landscape of Artas: Solomon's Pools and the water supply of Jerusalem from the Roman Period till today*.

La Palestine au croisement de la littérature orientaliste et de la topographie biblique : un voyage intellectuel dans le temps

La Palestine entre dans l'imaginaire occidental au XIX^e siècle sous le visage de la Terre sainte figée dans la grandeur de son passé. Gravures et récits de voyages s'emploient à répertorier les paysages, les types humains et les gestes ancestraux du quotidien comme pour mieux y déceler l'empreinte millénaire des héritages bibliques⁸⁰.

Au 19^e siècle, il y a eu en Europe et en Amérique du Nord un renouvellement d'intérêt marqué pour la Palestine. Cet intérêt a pris plusieurs dimensions : d'un côté, une dimension religieuse, et d'un autre côté, une dimension politique liée à la concurrence entre les ambitions impérialistes françaises et britanniques mais aussi russes et prussiennes dans la région⁸¹. Au niveau politique, le 19^e siècle a été dominé par la Question de l'Orient que l'historien Alexander Schölch résume ainsi : « How much of the Ottoman Empire had to be preserved, and in what form, to protect the interests of the European powers⁸² ? » Cette question reste d'actualité pendant plusieurs décennies et était particulièrement tangible dans les moments de crise, telles l'invasion du bilād al-Shām par Ibrāhīm Pacha (1831-1840), la Guerre de Crimée (1853-1856) ou la faillite ottomane de 1875 révélée dans la dette ottomane⁸³. Les intérêts religieux chrétiens se mêlaient à l'expansionnisme impérialiste de leurs nations respectives pour produire une multitude d'interventions concrètes dans la vie de la Palestine dès le début du 19^e siècle. Ces intérêts religieux ont été ranimés à l'aube du nouveau millénaire, mais ils représentaient également une réaction aux mouvements scientifiques de l'époque, tel l'évolutionnisme qui remettait en question les bases de la Bible⁸⁴. Ainsi, il y a avait deux tendances principales dans les aspirations des mouvements religieux : une tendance, majoritairement catholique, qui prônait une croisade paisible, l'autre, protestante et anglicane, qui demandait le « rétablissement » des juifs en Palestine⁸⁵. Cette dernière était particulièrement influente en Grande-Bretagne. Nous allons voir un exemple concret des formes que prenaient ces idées en Grande-Bretagne dans la section de ce chapitre qui concerne le PEF.

⁸⁰ Picaudou, 1997, p. 13.

⁸¹ Schölch, 1993, p. 48.

⁸² Schölch, 1993, p. 49.

⁸³ Schölch, 1993, pp. 62-63.

⁸⁴ Moors, 1997, index non paginé.

⁸⁵ Schölch, 1993, p. 48.

Jérusalem a été le carrefour de la plupart des interventions sur le terrain liées aux intérêts politiques et religieux des pays occidentaux en Palestine. Ces interventions ont débuté pendant les neuf ans du règne d'Ibrāhīm Pacha en Palestine (1831-1840). Son père, Muḥammad 'Alī, le souverain d'Égypte, avait voulu s'assurer du soutien des puissances européennes lors de ses invasions en introduisant des réformes dont ces puissances allaient bénéficier. Ainsi, il avait aboli certaines pratiques discriminatoires vis-à-vis des non-musulmans vivant dans l'étendue du nouvel empire et il permis l'installation de consulats européens à Jérusalem, ainsi que l'institutionnalisation des activités missionnaires chrétiennes⁸⁶. A partir des années 1830, de plus en plus de consulats européens ont ouvert leurs portes dans la ville de Jérusalem et des missionnaires venant de tous les coins du monde occidental se sont installés dans ses rues. Pour reprendre les mots d'Alexander Schölch, la Palestine est alors devenue « ouverte » aux puissances européennes⁸⁷.

Les Occidentaux qui affluaient en Palestine au 19^e siècle étaient influencés par le corpus croissant des écrits européens et américains à l'égard de la région et du monde arabo-musulman en général⁸⁸. Ce corpus était constitué d'écrits produits par des érudits mais aussi de publications de vulgarisation⁸⁹. Il y avait deux grandes tendances dans ces écrits, l'une biblique et l'autre orientaliste. Il convient de commencer par une description de ce que nous entendons par ces termes, avant de procéder à une analyse de cette littérature.

Les études bibliques du 19^e siècle n'étaient évidemment pas celles d'aujourd'hui, tout comme l'archéologie de cette époque ne correspond pas à la discipline de nos jours. Dans un article sur la genèse de l'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem (fondée en 1890⁹⁰), Pierre Benoît, professeur à ladite école, explique que les chercheurs français⁹¹ (mais

⁸⁶ Schölch, 1993, p. 49.

⁸⁷ Schölch, 1993, p. 47.

⁸⁸ Notons également l'existence de nombreux écrits russes de cette époque, étudiés notamment par Svetlana Kirillina, bien que ces écrits ne fassent pas partie de la bibliographie utilisée pour la présente étude. Voir: Svetlana Kirillina, « The Changing Arab East in Russian Travelers' Accounts of the Nineteenth - Early Twentieth Centuries in Russian Oriental Studies », *Moscow University Historical Journal*, Oriental Series, n° 1, 2001 (en anglais), et Svetlana Kirillina, « Islam and its Adherents as they are represented in Russian Pilgrims' Reports of the Eighteenth Century », dans N. Hanna et R. Abbas, (éds.), *Society and Economy in Egypt and the Eastern Mediterranean 1600 - 1900. Essays in Honor of André Raymond*, Cairo/New York, The American University in Cairo Press, 2005, pp. 217-245.

⁸⁹ Je reprends cette catégorisation des écrits de cette époque de la thèse de Vincent Lemire (2006, p. 109).

⁹⁰ En 1890, l'école a été fondée sous le nom d'Ecole Biblique des Pères Dominicains.

ceci peut être généralisé) du 19^e siècle « ne faisaient pas encore de fouilles proprement dites. Il s'agissait plutôt d'exploration de surface⁹². » Il décrit la motivation et le raisonnement du fondateur de l'école, le Père Marie-Joseph Lagrange, qui

avait pour projet d'éclairer l'étude de la Bible par une connaissance scientifique du milieu humain où elle a été vécue, parlée, écrite. S'il y a une histoire du salut, il y a aussi une géographie du salut. [...]. Dieu a parlé aux hommes d'un certain pays, avec les langues de leur temps, selon la culture de leur temps. Il s'agissait donc d'étudier la géographie de la Terre Sainte, l'histoire ancienne du Proche-Orient, les langues orientales, l'archéologie, l'épigraphie, etc.⁹³.

La démarche scientifique de l'archéologie biblique du 19^e siècle avait un défaut potentiel qualifié par Vincent Lemire d'«auto référencement de l'argumentation ». Surtout quand elle était pratiquée par des personnes qui se définissaient comme croyants avant de se définir comme savants, cette démarche impliquait le risque potentiel de trouver ce que l'on cherche, un risque qui existe, bien sûr, dans toute recherche.

Au 19^e siècle, bon nombre de ceux que nous allons appeler les chercheurs bibliques⁹⁴ ont succombé à ce risque, à des degrés différents⁹⁵. Vincent Lemire, qui a mobilisé pour sa thèse de nombreux textes provenant de l'archéologie biblique du 19^e siècle, a constaté que

la réinvention scientifique des lieux saints fonctionne comme un circuit fermé, dans lequel chacun des éléments de la chaîne démonstrative participe au renforcement de tous les autres. Ce principe d'auto-référencement de l'argumentation est à l'œuvre, [...] de façon subtile et discrète, chez tous les érudits bibliques, qui sont les *producteurs* du discours de réinvention de la Terre

⁹¹ Pierre Benoît cite, entre autres, les noms illustres de Félicien de Saulcy [1807-1880], Victor Guérin (1821-1890) et Charles Clermont-Ganneau [1846-1923].

⁹² Benoît, « *Activités archéologiques de L'École Biblique et Archéologique Française à Jérusalem depuis 1890* », Internet : <http://www.ebaf.edu>, 25 mai 2007.

⁹³ Benoît, « *Activités archéologiques de L'École Biblique et Archéologique Française à Jérusalem depuis 1890* », Internet : <http://www.ebaf.edu>, 25 mai 2007.

⁹⁴ Cette appellation semble fidèle à la vision que ces auteurs avaient d'eux-mêmes, bien qu'évidemment, ils n'étaient pas des chercheurs dans le sens contemporain du terme.

⁹⁵ Ainsi, Vincent Lemire montre dans sa thèse que même de Saulcy, qu'il qualifie d'érudit rigoureux, n'échappait pas à ce danger (p. 109).

sainte ; [...] il est utilisé, de façon massive et grossière, par tous les *usagers* de ce discours⁹⁶.

La Palestine était donc représentée par les chercheurs bibliques du 19^e siècle en tant que « Terre sainte » ainsi que par des auteurs qui se basaient sur ces premiers pour écrire des livres de vulgarisation. La Palestine était également racontée par un autre registre d'écrits occidentaux qui puisait parfois dans les écrits des chercheurs bibliques mais qui était néanmoins indépendant, à savoir les écrits orientalistes. Ce qui a été dit au sujet des chercheurs bibliques du 19^e siècle s'applique également aux auteurs d'écrits orientalistes de cette époque : s'il y a aujourd'hui des spécialistes du monde arabo-musulman qui s'appellent eux-mêmes orientalistes, ils ne sont pas pour autant dans la lignée de ceux qui répondaient à ce nom au 19^e siècle et au début du 20^e siècle. Les idées d'Edward Said, exprimées dans le livre *Orientalisme*, publié en 1978, continuent à apporter des éléments qui aident à la compréhension du contexte et de la base idéologique des écrits orientalistes, bien qu'il soit nécessaire de nuancer ses idées⁹⁷. Selon Said, « ...l'orientalisme...est une manière de s'arranger avec l'Orient fondée sur la place particulière que celui-ci tient dans l'expérience de l'Europe occidentale⁹⁸. » A la base de l'orientalisme est l'idée d'une dualité fondamentale qui sépare l'est de l'ouest. L'est apparaît comme une « réalité permanente⁹⁹ » et stagnante, à l'opposé de l'ouest qui représente le progrès et la modernité. L'anthropologue Gilles Boëtsch nous explique comment cette dualité géographique correspond à la construction d'une dualité identitaire :

...le principe fondateur, c'est que, pour être performante, la construction identitaire occidentale doit reposer sur une négation du principe d'équivalence. Il s'agira, au cours du temps, d'amener l'autre dans une altérité forte et irréductible : l'Européen est celui qui construit (des empires coloniaux mais

⁹⁶ Lemire, 2006, p. 131. Italiques par l'auteur.

⁹⁷ Les critiques de l'*Orientalisme* d'Edward Said sont multiples et diverses. Dans un livre récent, Abdirahman A. Hussein, spécialiste de la littérature comme Said, ouvre le champ d'interprétation de ce livre en soulignant qu'il portait aussi sur la culture et sur le rôle des intellectuels en général. « ...Said's criticism as a whole involves an attempt to describe (and pass judgement on) the intellectuals' variable positionality vis-à-vis the powerful ideologies which have shaped the modern world. » (Hussein, 2002, p. 14).

⁹⁸ Said, 1997, p. 13.

⁹⁹ Said, 1997, p. 360.

aussi un savoir scientifique) alors que le Barbare est réputé s'accrocher au maintien de la tradition¹⁰⁰.

Edward Said considère que l'orientalisme est forgé dans un échange dynamique entre des auteurs et les grandes préoccupations des trois empires, à savoir les empires britannique, français et américain, ce dernier ne devenant un empire qu'après le déclin des deux autres. Selon lui, les écrits orientalistes ont été produits dans ce qu'il appelle le territoire intellectuel et imaginaire de ces empires¹⁰¹ qui était surtout un territoire colonial. Dans le cadre de l'orientalisme du 19^e siècle, le discours exégétique occupait par ailleurs une place importante¹⁰². Les auteurs qui contribuaient au corpus d'écrits orientalistes étaient aussi différents que leurs écrits, qui englobaient des récits de voyages et d'exploration, ainsi que des œuvres de fiction¹⁰³. Parmi les auteurs, il y avait des personnes qui n'avaient pas de formation, mais qui, en vertu de leur engagement dans une institution missionnaire ou dans un consulat occidental, se trouvaient sur place et se mettaient donc à écrire pour le public occidental. Ceux qui étaient plus instruits étaient souvent formés dans les sciences traditionnelles de l'époque, qui comprenaient les classiques, la Bible et la philologie¹⁰⁴. L'étude de la Bible faisait donc habituellement partie intégrante de la formation de ces auteurs.

Dans ce qui suit, nous allons reprendre le modèle préconisé par Said pour décrire des *idées* exprimées par les écrits qui constituent nos sources secondaires, mais les auteurs ne seront pas qualifiés d'orientalistes, ceci dans un souci de ne pas créer une catégorie essentialiste à travers l'analyse proposée ici. Par ailleurs, les biographies et parcours intellectuels de certains des auteurs examinés en détail dans notre étude, montrent que l'orientalisme n'était pas, pour ainsi dire, une fatalité. Si l'idée d'une dualité est / ouest était souvent un élément structurant pour la première rencontre avec la Palestine, cette idée laissait tout de même parfois la place à une appréciation et une compréhension plus nuancée de la société palestinienne au 19^e et au début du 20^e siècle.

¹⁰⁰ Boëtsch, 2006, p. 25.

¹⁰¹ Said, 2003, p. 15.

¹⁰² Isolato, 1995, p. 3

¹⁰³ Said, 1997, p. 232.

¹⁰⁴ Said, 1997, p. 232.

La Bible comme guide de voyage

I looked out, and behold! – the long-sought PROMISED land appeared, like a beautiful shadowy line in the distance. It is indeed the same that I have so often traced on the sacred page, from my infant years, until now, my pilgrim vision greets its dear reality¹⁰⁵.

La majorité des Occidentaux qui se rendaient en Palestine au 19^e siècle avaient déjà une image de ce qui les attendait. Ils pouvaient en effet, avant leur voyage, puiser dans les deux répertoires des images bibliques et des images orientalistes pour se forger une idée de ce pays lointain. Aux pèlerins, mais aussi aux voyageurs et à ceux qui venaient s'installer en Palestine pour des séjours prolongés, la lecture de la Bible et son interprétation souvent littéraliste offraient des images de la Palestine comme Terre sainte. Ainsi, au 19^e siècle, la Bible était le guide préféré des voyageurs européens¹⁰⁶. La Palestine était donc pour eux un pays surinvesti d'images bibliques, bien que projeté sur un arrière-plan d'imageries orientalistes.

Le monde occidental dans la deuxième moitié du 19^e siècle était de plus en plus intéressé par le monde oriental et le grand nombre d'ouvrages consacrés aux diverses questions liées à l'Orient en témoignent. La confluence de l'intérêt croissant pour l'Orient et de l'intérêt renouvelé pour le monde de la Bible, était particulièrement forte dans les écrits de cette époque concernant la Terre sainte. La Palestine était perçue comme le décor de scène des paysages et des personnages bibliques, tout comme l'Orient en général était le décor de scène de l'Autre créé par l'imaginaire occidental¹⁰⁷. Les paysages de la Terre sainte étaient même vus comme une extension des évangiles. Ainsi le moine bénédictin Bargil Pixner affirmait que la Terre sainte constituait le cinquième évangile : « Five gospels record the life of Jesus. Four you will find in books and one you will find in the land they call holy. Read the fifth gospel and the world of the four will open to you¹⁰⁸. » Il y a là une réciprocité : la Bible devient intelligible à l'aide des paysages de la Palestine et la Palestine le devient à l'aide de la Bible.

¹⁰⁵ Wood, 1851, pp. 27-28. Majuscules dans l'original.

¹⁰⁶ Pasternak, 1996-1997, p. 42.

¹⁰⁷ Said, 1997, p. 80.

¹⁰⁸ Internet : <http://www.centuryone.com/2427-8.html>, mars 2007.

Toutefois, l'image de la Palestine n'était pas exactement la même pour tous les chrétiens occidentaux. L'écrivain américain Marc Twain a commenté avec ironie la multiplicité d'imageries bibliques :

I am sure, from the tenor of books I have read, that many who have visited this land in years gone by, were Presbyterians, and came seeking evidences in support of their particular creed ; they found a Presbyterian Palestine, and they had already made up their minds to find no other, though possibly they did not know it, being blinded by their zeal. Others were Baptists, seeking evidences and a Baptist Palestine. Others were Catholics, Methodists, Episcopalian, seeking evidences endorsing their several creeds, and a Catholic, a Methodist, an Episcopalian Palestine¹⁰⁹.

Nous aborderons plus concrètement le thème de cette diversité parmi les chrétiens occidentaux à la rencontre de la Palestine dans la première section du troisième chapitre de notre étude, qui traite entre autres, des différences dans les visions anglicanes, protestantes et catholiques de l'histoire ancienne d'Arṭās.

La Bible comme base de recherche

Comme nous l'avons mentionné plus haut, la Bible était, au 19^e siècle, utilisée comme base de recherche par les chercheurs bibliques et même par de nombreux auteurs contribuant au corpus d'écrits orientalistes. Le théologien protestant français Ernest Arnaud, auteur d'un livre sur la topographie biblique publié en 1868, exprime le consensus à l'égard de cette démarche : « La Bible est la base naturelle et nécessaire de toute étude historique et géographique sur la Palestine, à tel point que les travaux de ce genre auxquels elle a donné naissance, ne peuvent guère aspirer qu'à être des commentaires plus ou moins bien réussis¹¹⁰. » On se rendait donc en Palestine, Bible en main, d'un point de vue géographique et historique. Sa population était également souvent perçue à travers un prisme biblique.

¹⁰⁹ Twain cité dans Kark, 1994, p. 27.

¹¹⁰ Arnaud, 1868, p. VII.

Ainsi, en 1865, l'explorateur italien Ermete Pierotti¹¹¹ fait référence aux mœurs du moment en Palestine pour éclairer la vie décrite dans la Bible :

Néanmoins, les sites, les monuments de toute nature ne sont pas les seuls témoins du passé, et peut-être l'archéologie a-t-elle tort de se borner à ce seul côté de la question. L'histoire, en effet, dans un pays aussi fortement constitué que l'était celui-là, doit encore se retrouver, en partie, du moins, dans les mœurs actuelles. Il est certain que bien des passages douteux de la Bible et des historiens de l'antiquité deviennent tout à fait clairs quand on les compare avec ce qui existe¹¹².

Les auteurs se concentraient le plus souvent sur les populations rurales et plus particulièrement sur les paysans. Quelques auteurs les considéraient comme une « race¹¹³ » à part, comme les descendants des anciennes tribus qui habitaient la Palestine avant et pendant la période décrite par l'Ancien Testament : les Cananéens, les Edomites, les Jébuséens et les Hittites¹¹⁴. D'autres voyaient en eux les témoins vivants de la vie décrite dans l'Ancien Testament, considérant que leur mode de vie reflétait le mode de vie des premières générations de juifs. Tawfiq Canaan (1882-1964), considéré par les folkloristes palestiniens comme le fondateur du mouvement folkloriste palestinien¹¹⁵, partageait ces visions « archaïsantes¹¹⁶ » avec ses collègues européens. Pour lui, nationaliste palestinien, les « survivances d'un passé lointain et prestigieux¹¹⁷ » en Palestine témoignaient de l'enracinement profond des Palestiniens dans le pays, une interprétation qui diffère de celle faite par plusieurs de ses collègues européens, pour lesquels ces mêmes survivances démontraient surtout la légitimité des revendications juives et chrétiennes en Palestine.

¹¹¹ Pierotti était commandant au Génie militaire italien, et, à partir de 1854, a travaillé en tant qu'architecte pour Thurayā Pacha, gouverneur ottoman de Jérusalem. Pierotti est connu comme explorateur de Jérusalem et a écrit plusieurs livres sur la Palestine et Jérusalem.

¹¹² Pierotti, 1865, p. II.

¹¹³ A propos de la raciologie populaire en Europe au 19^e siècle, voir Boëtsch, 2006.

¹¹⁴ Ganneau, 1998, p. 324.

¹¹⁵ Aubin-Boltanski, 2004, p. 197.

¹¹⁶ Aubin-Boltanski, 2004, p. 199. « Faisant œuvre d'archéologue, il percevait les paysans et les bédouins auprès desquels il recueillait ses informations comme des « fossiles vivants » qui, au moment où « la civilisation européenne prenait place en Palestine » entretenait l'esprit des ancêtres, les anciens Hébreux. » (*ibid.*, p. 200).

¹¹⁷ Aubin-Boltanski, 2004, p. 199

Pour de nombreux auteurs européens du 19^e siècle, l'étude de la Bible ne devait pas seulement éclairer un passé lointain dont on supposait qu'il s'était déroulé en Palestine, elle était aussi censée donner des outils pour comprendre le présent et les clés pour concevoir l'avenir. L'utilisation d'arguments religieux pour une nouvelle croisade, pacifique, était répandue au 19^e siècle. L'idée d'une nouvelle croisade n'était pas marginale. Au contraire, avec la Question de l'Orient, cette idée était tout à fait d'actualité, aussi bien parmi les nations protestantes que catholiques¹¹⁸. Dans la section suivante, qui concerne le PEF, nous allons examiner la forme particulière que ces idées prenaient en Grande-Bretagne. Finalement, pour les juifs messianistes tout comme pour les chrétiens millénaristes¹¹⁹, la Palestine était également le lieu de l'apocalypse et du Nouvel Age qui suivrait. Leur lecture de la Bible visait à comprendre la chronologie des événements futurs culminant dans l'apocalypse. Parallèlement, ils interprétaient les événements politiques du 19^e siècle avec l'objectif de discerner les « Signes du Temps¹²⁰ ». Nous aborderons la vision millénariste de la Palestine dans la dernière section de ce chapitre.

Le *Palestine Exploration Fund* au 19^e siècle : lieu de convergence des intérêts religieux, scientifiques et politiques

De nombreux auteurs qui projetaient dans leurs écrits une image du passé et du présent de la Palestine étaient - ou croyaient être - également impliqués dans la création de son avenir. Les liens entre les chercheurs européens en Palestine et les champions d'une colonisation européenne de la Palestine ne sont peut-être nulle part aussi clairs que dans l'institution britannique *Palestine Exploration Fund* (PEF). Fondé en 1865 à Londres par un groupe d'universitaires et de membres du clergé britannique pour la recherche sur la Palestine, le PEF se voulait scientifique et loin des controverses¹²¹. Néanmoins, la plupart des activités conduites et des livres et articles publiés par le PEF se sont inscrits dans le contexte d'une recherche orientaliste avec un fort aspect exégétique chrétien et aussi dans le cadre des

¹¹⁸ Schölch, 1993, p. 48.

¹¹⁹ Le millénarisme est une « doctrine qui pose un règne visible de Jésus-Christ sur la terre, pendant mille ans (millénium, Apoc. 20, 1-10), avant le jugement dernier. » (*Encyclopédie du Protestantisme*, 1995, p. 974).

¹²⁰ Selon les millénaristes, Jésus a prédit des signes spécifiques qui se manifesteront avant son retour, dont une augmentation d'apostasie, de guerres, de famines, de tremblements de terre et une nombre croissant de juifs qui croient en lui (Sizer, 2004, p. 269).

¹²¹ Jacobson, 1999, p. 4.

aspirations européennes et plus particulièrement britanniques à l'égard de la Palestine. Ces dernières étaient motivées à la fois par des considérations stratégiques dictées par l'impérialisme colonial et par des considérations d'un ordre religieux et idéologique, dont notamment l'idée du « rétablissement des Juifs » prônée par des mouvements à l'intérieur de l'Eglise Anglicane¹²².

Dans son livre sur les intérêts britanniques en Palestine au 19^e siècle, A. L. Tibawi consacre un chapitre au Palestine Exploration Fund, et pour une bonne raison : le PEF était l'expression et l'outil scientifique d'intérêts semblables (bien que non identiques) aux intérêts des protestants qui prônaient une colonisation juive de la Palestine. Ainsi, on retrouve des personnages parmi les fondateurs du PEF qui étaient aussi membres de la London Society for the Promotion of Christianity to the Jews¹²³. Lord Shaftesbury, commissaire britannique pour l'Inde et conseiller influant auprès du Secrétaire des Affaires Etrangères britanniques Lord Palmerston¹²⁴ était parmi les membres du premier comité général du PEF¹²⁵. Un an avant la fondation du PEF, la Jerusalem Water Relief Society, fondée par des membres de la haute classe politique britannique, de l'église anglicane et des réseaux scientifiques, dont l'objectif était la restauration de l'ancienne infrastructure hydraulique approvisionnant Jérusalem, avait été placée sous le haut patronage du Lord Shaftesbury¹²⁶. Le parcours politique et philanthropique de Shaftesbury, que nous évoquerons avec plus de détails dans le troisième chapitre de notre étude, est typique de la superposition d'intérêts constatée dans le travail du PEF.

Tibawi décrit l'origine du PEF comme le produit d'une confluence de religion et philanthropie en Grande Bretagne. Sa description est complétée par celle de Vincent Lemire qui retrace l'évolution du PEF de manière détaillée, surtout en la liant au projet de la

¹²² Schölch, 1993, p. 48. Le « rétablissement des Juifs » (en anglais « restoration of the Jews ») impliquerait leur conversion au christianisme et leur installation en Palestine.

¹²³ Fondée en 1809 à Londres, le but de cette organisation était de convertir les juifs à l'anglicanisme et de faciliter leur installation en Palestine pour qu'en 2000, quand Jésus-Christ ferait son retour, la Palestine soit peuplée de juifs convertis au christianisme, condition *sine qua non* pour le retour du Christ.

¹²⁴ Tibawi, 1961, p. 34.

¹²⁵ Tibawi, 1961, p. 185.

¹²⁶ Lemire, 2006, p. 160. Parmi les membres fondateurs de la Jerusalem Water Relief Society, on trouve également James Finn, qui était le consul britannique à Jérusalem de 1846-1863, le Lieutenant Colonel Burnaby, qui avait été un membre du Syria Improvement Committee, le Révérend Alexander McCaul, membre de la LJS et beau-père du Consul Finn, ainsi que plusieurs membres de la Royal Geographical Society (*idem.*).

Jerusalem Water Relief Society¹²⁷. Ainsi, la Baronne Angela Bourdett-Coutts, héritière d'une dynastie de banquiers, a contribué une somme importante (500£) « pour financer une levée cartographique précise, préalable indispensable aux travaux hydrauliques envisagés¹²⁸ » par la dite société. Dès sa fondation, la Jerusalem Water Relief Society est entrée en contact avec le Secrétaire d'Etat à la Guerre et a demandé les services d'un cartographe¹²⁹. Le directeur général de l'*Ordnance Survey Office* (département de l'armée responsable de la cartographie) a désigné Charles W. Wilson, « Royal Engineer » dans l'armée britannique et expert en cartographie, pour cette mission¹³⁰. Wilson était à la tête d'une équipe de six topographes expérimentés¹³¹ qui a travaillé pendant près de huit mois sur le terrain¹³². Les résultats de leur travail ont été publiés en 1865 et Vincent Lemire affirme que :

La simple lecture de la table de matières des trois volumes de l'*Ordnance Survey of Jerusalem* permet de comprendre que la quête hydraulique, prétexte initial de la mission de Wilson, a finalement abouti à la plus vaste enquête cartographique jamais menée dans la ville sainte et ses alentours immédiats : sur les quatre-vingt-dix pages du volume de texte, onze pages seulement sont consacrées à la question de l'adduction d'eau ; sur les vingt-huit planches du second volume, seule la dernière renvoie directement au dossier hydraulique [...] A l'évidence, les recherches du capitaine Wilson ne se sont pas limitées au seul dossier hydraulique, et la mission qui lui a été confiée par la *Jerusalem Water Relief Society* a été utilisée comme couverture pour améliorer la cartographie militaire de cette région stratégique¹³³.

Selon Lemire, au delà de l'objectif général de créer une cartographie militaire, il existait un objectif sous-jacent d'étudier la faisabilité d'un canal de navigation reliant la

¹²⁷ Vincent Lemire pense qu'une filiation peut être établie entre quatre institutions britanniques ayant conduit des enquêtes hydrauliques en Palestine, qui sont, par ordre de leur date de fondation : le Syria Relief Fund, Syrian Improvement Fund, Jerusalem Water Relief Society, et enfin, le PEF (Lemire, 2006, p. 149).

¹²⁸ Lemire, 2006, p. 165.

¹²⁹ Lemire, 2006, p. 165.

¹³⁰ Lemire, 2006, p. 166.

¹³¹ Lemire, 2006, p. 166.

¹³² Lemire, 2006, p. 167.

¹³³ Lemire, 2006, p. 167.

Méditerranée au Golfe persique à travers la Mer Morte, en concurrence avec le projet français du canal de Suez¹³⁴.

Dans une publication du PEF, retraçant les cinquante premières années de travail de cette association, un lien direct est établi entre le travail de Wilson et la fondation du PEF. Dans cette publication, Wilson est aussi reconnu pour avoir fourni la pierre angulaire de l'exploration scientifique de la Palestine qui allait suivre¹³⁵. Le PEF a été fondé dans le but d'étudier l'archéologie, la géographie, la géologie et l'histoire naturelle de la Terre sainte¹³⁶. Il a été placé sous le haut patronage de la reine Victoria¹³⁷. Trois principes de conduite du PEF ont été établis :

- (a) The work was to be carried out 'on scientific principles'.
- (b) The Fund as a body was to 'abstain from controversy'.
- (c) 'It should not be started, nor should it be conducted as a religious body.'¹³⁸

Néanmoins, parmi les résolutions concernant la tâche du PEF, établies en même temps que les principes, figure la phrase suivante : « That the Biblical scholars may yet receive assistance in illustrating the sacred text from the careful observation of the manner and habits of the people of the Holy Land¹³⁹. » Il n'y avait évidemment pas de contradiction entre les résolutions et les principes du PEF dans l'esprit de l'époque qui ne séparait pas le religieux du politique. Cet amalgame est très clair dans un discours prononcé par l'archevêque de York, William Thompson, à l'occasion de la réunion préliminaire à la fondation du PEF, le 12 mai 1865 à l'abbaye de Westminster :

Ce pays de Palestine appartient à vous et à moi, il est essentiellement nôtre [*it is essentially ours*]. [...] C'est le pays vers lequel nous nous tournons, comme la

¹³⁴ Lemire, 2006, p. 168. Voir le deuxième chapitre de la thèse de V. Lemire, et notamment les pages 149-172 pour plus de détails sur le contexte et le déroulement de la mission de Wilson.

¹³⁵ Watson, 1915, p. 16.

¹³⁶ Tibawi, 1961, p. 184.

¹³⁷ Watson, 1915, p. 21.

¹³⁸ Tibawi, 1961, p. 185.

¹³⁹ Tibawi, 1961, p. 185.

fontaine de tous nos espoirs ; c'est le pays que nous regardons avec un patriotisme aussi sincère que celui que nous devons à notre chère vieille Angleterre¹⁴⁰.

Suite à la création de PEF, la quête de donations a été très fructueuse et en trois ans, 8000£ ont été réunis. Sur la liste des donateurs de sommes importantes figurent la reine d'Angleterre, les universités d'Oxford et de Cambridge et la Grande Loge des Francs-Maçons¹⁴¹. En 1867, le PEF a envoyé Charles Warren, lieutenant et plus tard général de l'armée britannique, en expédition à Jérusalem, avec la permission du Bureau de Guerre britannique¹⁴². Cette expédition archéologique, qui s'est étalée sur trois années, a abouti à la publication d'un rapport intitulé *Underground Jerusalem*, titre qui illustre bien le domaine concerné par l'enquête (et qui pourrait d'ailleurs même être vu comme un signe de sa clandestinité) : il s'agissait d'explorer les « galeries souterraines » de la ville de Jérusalem, telles que les citernes, les catacombes et les conduites d'eau¹⁴³. L'objectif de cette expédition était, selon Vincent Lemire, de trouver les fondements du Temple de Jérusalem, et c'est ainsi que les fouilles ont été concentrées sur les souterrains proches de l'esplanade des mosquées. Ces fouilles ont suscité l'inquiétude du Conseil Municipal de Jérusalem et du Conseil Administratif de la Province de Jérusalem. Ce dernier a fini par interdire le forage de nouveaux passages souterrains, ce qui a conduit Warren à poursuivre ses fouilles dans les conduites hydrauliques près du Haram al-Sharīf¹⁴⁴.

A partir de 1871, le PEF a entrepris une enquête scientifique sur la Palestine qui se voulait complète et qui a duré six ans. Les quatre directeurs de cette enquête étaient le capitaine R.W. Stewart, C.F. Tyrwhitt Drake, le lieutenant C.R. Conder et le lieutenant H.H. Kitchener¹⁴⁵. En 1880, les cartes ont été publiées ; entre 1881 et 1884, les rapports ont paru en sept volumes sous le titre de *Survey of Western Palestine*¹⁴⁶. Parmi ces rapports, rédigés par un grand nombre d'auteurs différents, en plus des quatre directeurs, se trouvent des articles concernant la population rurale de la Palestine - paysans et bédouins. Ces rapports nous donnent parfois des indications importantes sur les différents types d'habitat des populations

¹⁴⁰ Lemire, 2006, p. 172, citant et traduisant de *Digging for God and Country*, par Neil Asher Silberman.

¹⁴¹ Watson, 1915, pp. 28-29.

¹⁴² Tibawi, 1961, p. 191.

¹⁴³ Lemire, 2006, pp. 174-175.

¹⁴⁴ Lemire, 2006, pp. 175-176.

¹⁴⁵ Watson, 1915, pp. 175-176.

¹⁴⁶ Tibawi, 1961, pp. 198-200.

rurales, leur alimentation¹⁴⁷ et leurs coutumes, mais les jugements exprimés par plusieurs auteurs témoignent du mépris qu'ils ressentaient à l'égard de la population indigène, et surtout à l'égard des paysans (*fallahīn*).

Tyrwhitt Drake, archéologue à l'Université de Cambridge¹⁴⁸ décrit les paysans comme des ignorants, dégradés physiquement et mentalement, sauvages et dénués de sens moral¹⁴⁹.

The fellaheen are, all in all, the worst type of humanity that I have come across in the East.... Naturally the fellah is not wanting in intelligence; the boys in the towns show considerable aptitude for learning till they reach the age of thirteen or fourteen, after which they advance no further¹⁵⁰.... Still, under a well-regulated system of education, what natural good points they possess would be fostered and encouraged, and in two or three generations the people might be developed into something *useful*. There is no class corresponding with our landed gentry or large farmers to whom they can look for assistance, and whose interest it is to help them. Thus, till some radical change be effected, little, if any, amelioration in their conditions can be looked for¹⁵¹.

La raison pour laquelle Tyrwhitt Drake s'intéressait à la situation de la population rurale et voulait qu'elle s'améliore, était l'*utilité* potentielle de cette population. L'idée d'utilité trahit bien les intentions de l'auteur qui souhaitait l'amélioration des conditions des *fallahīn* non pas par charité ou bonté de cœur, mais pour qu'autrui en tire profit, ce qui est à cette époque un thème récurrent dans les écrits sur les régions colonisées ou convoitées comme colonies. Qui est donc cet autre ? Le même auteur explique son engagement un peu plus loin :

¹⁴⁷ Drake, 1998, p. 312.

¹⁴⁸ Tibawi, 1961, p. 197.

¹⁴⁹ Drake, 1998, pp. 309-311.

¹⁵⁰ A titre comparatif, des auteurs français tenaient des propos semblables par rapport à la population indigène de l'Afrique du Nord. Ainsi, en 1903, G. Normand écrit dans le *Journal des voyages* au sujet des Kabyles : « A partir de quinze à seize ans, le Kabyle, bien que conservant sur l'Arabe une incontestable supériorité, voit, comme ce dernier, son intelligence rester stationnaire ; il n'acquiert pas de nouvelles connaissances, mais il conserve celles qui lui ont été inculquées. » (Claudot-Hawad, 2006, p. 15).

¹⁵¹ Drake, 1998, p. 311. Italiques ajoutés.

...it would be a most splendid thing if the [Ottoman] government could overcome its aversion to selling land to foreigners. With the right guarantees, a great portion of this land [Palestine] would find a favourable market, and then the peasants now there would either be cleared away or transformed into useful members of society, while the increased income of the Turkish government would be very considerable¹⁵².

Il semble donc évident que, pour Tyrwhitt Drake, les paysans palestiniens ne pouvaient éviter d'être expulsés par les colons étrangers qu'en se rendant utiles.

Dans un autre article de la même série, adressé au PEF et intitulé « The Arabs in Palestine », l'identité ethnique des paysans palestiniens est mise en cause. L'auteur, Charles Clermont Ganneau¹⁵³, affirme que les paysans en Palestine ne sont ethniquement pas des Arabes, mais des descendants des anciennes populations de la région : Canaanéens, Hittites, Jébusites, Amorites, Philistins et Edomites¹⁵⁴. Par conséquent, les études bibliques devraient être complémentées par une étude sur les coutumes et traditions des paysans en Judée¹⁵⁵.

The race which occupies Judaea, especially its mountainous part, a sedentary and not a nomadic one, with customs of its own, a language full of peculiarities, is not ... that of the nomad hordes who came from Arabia with the Caliph Omar...¹⁵⁶... If this race has thus been able to resist, or rather to survive, conquest; if this stratum of humanity has been unchanged by the other strata which have been laid upon it, *a fortiori* has it been little affected by the many ephemeral invasions, the human deluges, which have overrun Palestine from time to time. Resigned Mussulmans under the Mussulman rule, bad Christians under the Christian rule, after having been fervent pagans and mediocre Jews, the land-tilling mountaineers of Judaea, sons of the soil and the rock, *are ready to become afresh whatever their masters of to-morrow may demand*, if only they are allowed to remain on the

¹⁵² Schölch, 1993, p. 73.

¹⁵³ Charles Clermont Ganneau était un employé du Consulat français à Jérusalem. Il fut engagé par le PEF pour étudier les antiquités de Jérusalem et du sud de la Palestine (Tibawi, 1961, p. 201).

¹⁵⁴ Ganneau, 1998, p. 324.

¹⁵⁵ Ganneau, 1998, p. 315.

¹⁵⁶ Ganneau, 1998, p. 319.

land. It is this extraordinary attachment to the soil which has made and still makes them willing to *endure everything* rather than leave it¹⁵⁷.

La dernière phrase nous montre la motivation derrière cette « étude », qui est de présenter les paysans palestiniens comme une population soumise qui ne résistera pas au prochain envahisseur, mais qui, au contraire, s'adaptera, comme elle l'a fait depuis des siècles. Ici, l'histoire de la Palestine est interprétée afin d'anticiper les réactions possibles de la population locale à une nouvelle invasion.

Les Croisades sont souvent évoquées comme le point de départ des revendications occidentales en Palestine dans les textes publiés par le PEF. Ainsi, le Révérend J.E. Hanauer,¹⁵⁸ dans son article « Notes on the History of Modern Colonisation in Palestine » publié dans le Palestine Exploration Fund Quarterly Statement en avril 1900, commence la chronologie des projets colonialistes en Palestine avec l'année 1209 : « Brocard, Superior of the Carmelite Order, obtains from Albert, Patriarch of Jerusalem, the rule these Monks still follow¹⁵⁹. » Cette chronologie se termine avec la date du 15 juillet 1899: « Eighth centenary of taking of Jerusalem by the Crusaders under Godfrey of Bouillon¹⁶⁰. »

Entre ces deux moments clés qui soulignent l'importance du contexte des Croisades, J.E. Hanauer énumère une vingtaine de dates dont certaines liés au développement de divers projets colonialistes et d'autres rappelant des événements politiques significatifs pour l'auteur. Dans le premier cas, figure : « 1823. First missionaries of the London Jews' Society settle in Jerusalem. » ou encore, « 1846-1848: Spittler establishes 'Brüderhaus at Jerusalem. Meshullam buys land at Urtas¹⁶¹. » Dans le deuxième cas, on trouve: « 1840. Bombardment of Acre. Banners of England and Austria displayed, as in Coeur de Leon's time, over the old fortress¹⁶². » ou encore, « 1869. Opening of the Suez Canal¹⁶³. » Il y a ensuite d'autres dates qui ne semblent pas entrer dans les deux catégories précédentes alors qu'elles devraient

¹⁵⁷ Ganneau, 1998, p. 323. Italiques ajoutés.

¹⁵⁸ J.E. Hanauer, fils d'un missionnaire de la LJS, est l'auteur de plusieurs livres et articles sur la Palestine.

¹⁵⁹ Hanauer, 1900, p. 139.

¹⁶⁰ Hanauer, 1900, p. 142.

¹⁶¹ Hanauer, 1900, p. 139.

¹⁶² Hanauer, 1900, p. 139.

¹⁶³ Hanauer, 1900, p. 141.

pourtant y figurer: « 1864-1865. The Ordnance Survey of Jerusalem and commencement of the Palestine Exploration Fund's work¹⁶⁴. »

L'auteur de cet article publié par le PEF, le Révérend Hanauer, place les projets colonialistes et missionnaires ainsi que les recherches entamées par le PEF en Palestine scrupuleusement dans le contexte de la Question de l'Orient. Il y a donc un double contexte pour les projets colonialistes : celui des Croisades et celui de la Question de l'Orient, tous deux mêlés comme ce fut justement le cas pour la position des pays européens envers l'Empire ottoman et leur recours aux questions religieuses dans ces contextes-là. Hanauer, dont le père avait pris part à plusieurs projets colonialistes en Palestine, et particulièrement à celui de Meshullam à Arṭās¹⁶⁵, positionne les acteurs de ces projets dans une séquence d'événements géopolitiques initiés par des Etats européens. De ce fait, il semble considérer ces acteurs comme une sorte d'avant-garde de la politique européenne au niveau local en Palestine.

Ces citations extraites des publications du PEF mettent en évidence le cadre idéologique et religieux dans lequel s'inscrivaient les idées de cette institution. D'une part se trouve la volonté de discerner dans la population rurale les descendants des peuples de l'Ancien Testament pour que leur mode de vie puisse illustrer la Bible, et d'autre part, la conviction que cette région du monde n'avait pas évolué et ne pourrait pas évoluer sans l'intervention de l'Occident. La Palestine a donc un passé et, peut-être, un avenir, mais elle n'a pas de présent dans ces écrits-là¹⁶⁶. Le lien entre ces travaux qui se veulent scientifiques et le projet colonialiste britannique est donc fort, et il devient indéniable à la lecture d'un mémorandum adressé par Charles W. Wilson au Bureau de Guerre britannique pour promouvoir les expéditions de Survey : « ...the map would be of great importance as a military map should the Eastern Question come forward and Palestine ever be the scene of military operations¹⁶⁷. »

¹⁶⁴ Hanauer, 1900, p. 140.

¹⁶⁵ Hanauer, brochure, pp. 6-8.

¹⁶⁶ Cette idée a été exprimée plus éloquemment par Edward Said : « ... because the land was Palestine and therefore controlled, in the Western mind, not by its present realities and inhabitants but by its glorious, portentous past and the seemingly limitless potential of its (possibly) just as glorious future, Palestine was seen as a place to be possessed *anew* and reconstructed » (Said, 1979, p. 9).

¹⁶⁷ Jacobson, 1999, p. 37.

Et en effet, lors de la Première Guerre mondiale, les cartes du PEF ont été utilisées par l'armée britannique au cours de son offensive en Palestine¹⁶⁸.

La Terre sainte dans l'histoire du salut : visions millénaristes

Nous avons pu constater la manière générale dont le prisme biblique a influé sur les visions du passé, du présent et de l'avenir de la Palestine répandues en Occident au 19^e siècle. Nous allons maintenant examiner de plus près une vision particulière de l'avenir de la Palestine, une vision teintée par des prophéties apocalyptiques. Cette vision de la Palestine semble parfois paradoxale (pour celui qui ne croit pas en ces prophéties), car elle incarne à la fois un lieu d'anéantissement et un lieu de résurrection, soit un lieu annoncé de l'instauration du Royaume de Dieu.

Les prophéties apocalyptiques ont toujours occupé une place importante dans l'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament¹⁶⁹. Pour le christianisme, ces idées, bien que présentes dans les exégèses catholiques, occupent une place particulièrement importante dans certaines églises protestantes et dans une partie de l'église anglicane (*Church of England*). Les idées appartenant aux exégèses protestantes sont regroupées sous le terme de millénarisme¹⁷⁰. D'après l'*Oxford Dictionary of Christian Churches*, le millénarisme est la croyance en un millenium futur qui serait une période de mille ans de bénédiction. Ces idées se basent surtout sur le Livre de l'Apocalypse, chapitre 20 de la Bible ainsi que sur des idées qui proviennent de la littérature juive apocalyptique préchrétienne. Le Livre de Daniel est aussi parfois cité comme référence. Les millénaristes se divisent en deux groupes : pré-millénaristes et post-millénaristes. Les pré-millénaristes croient que les mille ans de bénédiction suivront le second avènement du Christ, tandis que les post-millénaristes soutiennent que le millénium le précédera et le préparera en instaurant la vertu sur terre.

¹⁶⁸ Jacobson, 1999, p. 44.

¹⁶⁹ Le messianisme juif est différent du millénarisme car le messianisme juif prône la (première) venue du messie et ne précise pas la durée de l'attente. Néanmoins, le messianisme et le millénarisme partagent l'idée d'un « changement radical » et d'un « salut collectif, imminent, total » suite à la venue du messie ou le retour du Christ, respectivement (Delumeau, 1995, p. 15).

¹⁷⁰ Le millénarisme peut également être définie de manière plus générale comme une « attente d'un royaume d'ici-bas qui serait une sorte de paradis terrestre retrouvé. » (Delumeau, 1995, p. 15).

Depuis la Réformation, des tendances millénaristes ont toujours existé, entre autres, chez les anabaptistes, les piétistes et les adventistes¹⁷¹.

Voici une citation du Livre de l'Apocalypse, d'après la version de Louis Segond :

« Et je vis des trônes ; et à ceux qui s'y assirent fut donné le pouvoir de juger. Et je vis les âmes de ceux qui avaient été décapités à cause du témoignage de Jésus et à cause de la parole de Dieu, et de ceux qui n'avaient pas adoré la bête ni son image, et qui n'avaient pas reçu la marque sur leur front et sur leur main. *Ils revinrent à la vie, et ils régnèrent avec Christ pendant mille ans. Les autres morts ne revinrent point à la vie jusqu'à ce que les mille ans furent accomplis. C'est la première résurrection. Heureux et saints ceux qui ont part à la première résurrection !* La seconde mort n'a point de pouvoir sur eux ; mais ils seront sacrificateurs de Dieu et de Christ, et ils régneront avec lui pendant mille ans¹⁷². »

Puisqu'il existe de nombreuses écoles parmi les millénaristes protestants, il est difficile de tenir compte de tous leurs modèles théologiques qui ne cessent d'ailleurs d'évoluer, surtout dans les milieux évangéliques américains. Ce qui nous intéresse ici ce sont les idées de base, qui se sont, pour la plupart, développées à partir du 18^e siècle chez les protestants européens et américains. Les millénaristes font une interprétation littérale de la Bible et basent leur idéologie sur «une compréhension herméneutique¹⁷³» des textes apocalyptiques, tel que celui cité plus haut. Les messages contenus dans ces textes sont interprétés comme annonciateurs d'événements futurs. C'est pour cela que tous les événements historiques sont tissés dans la trame de l'apocalypse, et que les millénaristes cherchent les « signes du temps » dans l'actualité. Le philosophe algérien Mohammed Taleb explique cette théologie ainsi :

La théologie de l'histoire du Salut repose sur une conception particulière de la temporalité qui est largement tributaire du darwinisme ambiant du siècle dernier : le temps est linéaire, évolutionniste, allant d'un Alpha vers un Oméga de l'Histoire, avec un Centre qui est l'Événement Christ (Incarnation, Passion et

¹⁷¹ *Oxford Dictionary of Christian Churches*, 1997, pp. 1086-1087.

¹⁷² Internet : <http://www.biblegateway.com>, janvier 2007. Italiques ajoutés.

¹⁷³ Donald Wagner, *The Daily Star*, 8 octobre 2003.

Résurrection). Toutes les histoires concrètes des diverses trajectoires de l'humanité n'ont de sens que rapporté à cet événement. Le Salut, c'est-à-dire la réconciliation de l'humain et du divin, ne peut prendre qu'un seul chemin pour arriver à l'humanité : la révélation que le Peuple élu a reçu avec Abraham, Moïse et David. Cette révélation divine culmine avec l'Incarnation du Verbe même de Dieu à travers Jésus de Nazareth. Après la mort de ce dernier, l'église, « épouse du Christ », prend la relève et devient simultanément l'espace absolu de la Vérité révélée, la plénitude et la médiatrice du Salut¹⁷⁴.

Cette théologie entretient donc un lien particulier avec l'histoire qu'elle soumet à une lecture linéaire focalisée exclusivement sur le second avènement du Christ. Parallèlement, elle accorde une place centrale à la relation entre Dieu et les juifs, conçus comme le peuple élu : en effet, le salut passe par cette relation qui est définie comme une alliance. C'est pour cela que Karl Barth (1886-1968), théologien protestant suisse, a écrit : « Pour être l'élu de Dieu, on doit être soi-même juif ou alors être uni par la plus intime solidarité avec le Juif¹⁷⁵. » Ainsi une partie des millénaristes protestants accorde une importance particulière à l'alliance entre Dieu et les juifs comparée à la nouvelle alliance symbolisée par l'église. Cette idée, qui marque une rupture importante avec la théologie protestante de Calvin et de Luther, est également à la base du dispensionnalisme qui est défini comme un :

... système d'interprétation des Ecritures, dû principalement à John Nelson Darby (1800-1882) et qui engendre une vision originale de l'histoire du salut. Celle-ci est compartimentée en « dispensations », sept époques successives caractérisées chacune par une formule particulière pour régler les rapports de l'homme avec Dieu [...] Une des pierres de touche est la séparation entre la destinée d'Israël et celle de l'Eglise, qui ne se réunissent même pas à la fin : les promesses du Royaume faites à Israël sont terrestres et il n'est pas permis de les « spiritualiser » ; elles ne s'accomplissent donc pas dans l'Eglise¹⁷⁶.

Les juifs jouent un rôle clé dans la prophétie de la fin des temps : ils vont matérialiser les promesses faites à Israël dans la Bible. Considérés par certains comme les descendants

¹⁷⁴ Taleb, 1999, p. 47.

¹⁷⁵ Taleb, 1999, p. 47. Barth écrivit ses lignes en janvier 1950 dans les *Cahiers protestants*.

¹⁷⁶ *Encyclopédie du Protestantisme*, 1995, p. 421.

naturels d'Abraham et les frères naturels de Jésus¹⁷⁷, ils doivent se réunir en Terre sainte afin de la préparer pour le retour du Christ, notamment en rétablissant le royaume de David et en reconstruisant le Temple¹⁷⁸. Il y a des différences entre les visions pré- et post-millénaristes sur le destin des juifs pendant cette période de préparation¹⁷⁹, mais les deux écoles millénaristes sont d'accord sur l'idée que les juifs doivent se convertir au christianisme afin d'être sauvés. C'est pour cela que Gershom Gorenberg, auteur du livre *The End of Days* (La Fin des temps) a commenté cette idéologie en soulignant que « la conception évangélique est une pièce en cinq actes où les Juifs disparaissent au quatrième¹⁸⁰ ». La place centrale des juifs dans cette histoire du salut ne peut pas seulement donner naissance à des attitudes de solidarité et proximité ou même de révérence envers les juifs ; elle peut aussi entraîner la haine et l'hostilité par ceux qui considèrent leur refus de se convertir au christianisme comme un obstacle au salut¹⁸¹.

Bien que la majorité des millénaristes du 19^e siècle aient été convaincus que les événements liés à la seconde venue du Christ se dérouleraient en Palestine¹⁸² qui est pour eux à la fois la terre de la prophétie et la terre promise du peuple d'Israël, il existait dans l'histoire du monde depuis le 15^e siècle des visions millénaristes concernant d'autres régions du monde, notamment les Amériques et l'Afrique du Sud¹⁸³. Nous allons donc étendre notre perspective à une brève comparaison, forcément schématique, du rôle des idées millénaristes dans l'histoire coloniale d'Amérique du Nord avant de conclure avec un exemple de la confluence entre millénarisme et colonialisme par rapport à la Palestine.

¹⁷⁷ Wood, 1851, p. iv. Ceci était une idée répandue notamment chez les millerites.

¹⁷⁸ Sylvain Cypel, « Les tribulations des chrétiens américains en Israël », *Le Monde*, 16 décembre 2002.

¹⁷⁹ Les pré-millénaristes de nos jours, parmi eux de nombreux *born again Christians* et d'autres fondamentalistes évangéliques, croient que deux tiers des juifs doivent tomber « en martyre » durant les années de tribulations antérieures à l'instauration du Royaume de Dieu sur terre, et que seulement un tiers survivra pour accepter Jésus comme le vrai Sauveur.

¹⁸⁰ Sylvain Cypel, « Les tribulations des chrétiens américains en Israël », *Le Monde*, 16 décembre 2002.

¹⁸¹ Voir à ce sujet Eugene Weber (1999), surtout les pages 159-164.

¹⁸² Il y a des différences dans les détails du déroulement de la seconde venue entre pré-millénaristes et post-millénaristes. Ainsi, pour la majorité des Adventistes du Septième Jour (qui sont post-millénaristes), par exemple, la Palestine occupe une place marginale dans les prophéties du millénium, car celui-ci aurait lieu dans les cieux et pas dans ce monde.

¹⁸³ Voir à propos du lien entre l'histoire coloniale de l'Amérique du Sud, de la Palestine et de l'Afrique du Sud, et des lectures particulières de la Bible : Prior, 2003. Pour l'Amérique du Sud, notons également le livre de Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique* (Paris, 1991) bien qu'il soit plus généralement focalisé sur les constructions identitaires résultant de l'expérience coloniale pour les colons espagnols.

La Bible comme « matrice conceptuelle de justification de l'expérience coloniale¹⁸⁴ »

Les puritains anglais, qui « étaient profondément imprégnés d'espérances millénaristes¹⁸⁵ », avaient une vision particulière du continent nord-américain, qui leur était à la fois nouveau et étrange. L'image paradisiaque de la côte est dépeinte par les colons puritains dans leurs écrits du 17^e siècle est souvent riche en allégories bibliques, dont notamment la comparaison avec Canaan. Ainsi, un nouvel arrivant en Amérique, Thomas Morton, a écrit un livre intitulé *New Canaan*, publié en 1637, où il raconte :

La douceur de l'air, la fertilité du sol, le petit nombre de sauvages, les commodités de la mer [...] montrent que ce pays n'est en rien inférieur à la Canaan d'Israël et qu'on peut au contraire la comparer à elle en tous points¹⁸⁶.

Plusieurs auteurs puritains de cette époque ont exprimé leur conviction que le royaume terrestre de Dieu allait être établi en Amérique du Nord, et plus précisément en Nouvelle-Angleterre¹⁸⁷. Les pères pèlerins, qui avaient quitté l'Angleterre pour échapper à la persécution aux mains des Stuart d'Angleterre, se comparaient souvent aux anciens Hébreux, persécutés par le Pharaon d'Egypte. L'historienne Elise Marienstras montre les analogies établies entre le sort des pères pèlerins et des anciens Hébreux dans son livre *Les Mythes fondateurs de la nation américaine* :

Le plus souvent, l'Atlantique est comparé à la mer Rouge, l'émigration des sectes anglaises est identifiée à la fuite des Hébreux. La comparaison était en effet utile à plus d'un égard : la mer qui se referme après le passage des fugitifs est une barrière définitive entre le peuple élu et ses oppresseurs ; mais aussi la

¹⁸⁴ Taleb, 1999, p. 49.

¹⁸⁵ Delumeau, 1995, pp. 280-281.

¹⁸⁶ Delumeau, 1995, p. 276. Cette analogie entre l'ancien Canaan et l'Amérique du Nord entraînait par ailleurs une analogie, entièrement anachronique, entre les peuples des deux régions, qui pouvait prendre deux formes. « Les millénaristes britanniques pensèrent, en effet, tantôt que les « sauvages » américains constituaient la dernière masse de païens qu'il importait de convertir avant les événements des derniers temps, tantôt qu'ils étaient des descendants des dix tribus d'Israël exilées en Assyrie avant celles qui subirent la captivité de Babylone, et qui – s'étant, croyait-on, dispersées dans le monde – avaient mystérieusement émigré en Amérique. » Delumeau affirme que cette idée était « partagée par des personnalités telles que Roger Williams, Richard Mather et William Penn. » (*ibid.*, p. 277).

¹⁸⁷ Delumeau, 1995, p. 280.

traversée de la mer Rouge appartient à l'histoire providentielle. Il s'agit d'une histoire hors de la mesure du temps conventionnel, celle qui se situe dans le temps très long du destin de l'espèce humaine et de l'accomplissement de la volonté divine¹⁸⁸.

Le concept théologique de la Providence est donc un maillon important qui lie le colonialisme et le millénarisme. Ce concept, d'origine stoïcienne, est, dans la théologie judéo-chrétienne, lié à l'image d'un Dieu biblique « souverain », l'image d'un « maître absolu de l'histoire »¹⁸⁹. En s'attachant à la Providence, l'entreprise coloniale s'inscrit dans la trame de l'histoire du salut et se dote d'une légitimité divine où, pour reprendre les termes souvent utilisés à propos de l'expérience coloniale d'Amérique du Nord : l'esprit pionnier est allié à l'esprit de la mission divine et à l'esprit de la Providence. Ainsi, dans le contexte historique du « grand réveil » de 1740-1744, les prophéties du Nouvel Age typiques du millénarisme étaient articulées autour d'un lien étroit avec l'histoire de la colonisation d'Amérique du Nord. Jonathan Edwards (1703-1758), pasteur¹⁹⁰ et initiateur de ce mouvement religieux charismatique, écrit :

[...] le commencement du grand travail de Dieu doit être proche. Et il y a beaucoup de signes qui semblent indiquer que cette œuvre débutera en Amérique. [...] Ce nouveau monde a probablement été découvert de nos jours pour que le nouveau et plus glorieux état de l'Eglise de Dieu sur terre puisse débiter ici et pour que Dieu y fasse commencer un nouveau monde spirituel, en créant de nouveaux cieux et une nouvelle terre. Dieu a déjà accordé à l'autre continent l'honneur de voir naître le Christ, au sens littéral du terme, et d'y avoir révélé la rédemption. Or, comme la Providence maintient une sorte d'égalité dans la distribution des choses, il n'est pas déraisonnable de penser que la grande naissance spirituelle du Christ et le plus glorieux des actes de rédemption commenceront ici [...] Puisque nous avons tout lieu de supposer que ce glorieux travail de Dieu commencera quelque part en Amérique, et si nous considérons les conditions dans lesquelles s'est établie la Nouvelle-Angleterre, il nous vient forcément à l'esprit, à mon avis, que, parmi toutes les

¹⁸⁸ Marienstras (1992), cité dans Taleb, 1999, p. 50.

¹⁸⁹ Henry Duméry, *Encyclopaedia Universalis, Dictionnaire de la Philosophie*, 2000, pp. 1560-1561.

¹⁹⁰ Weber, 1999, p. 201.

colonies américaines, elle est le lieu le plus propice au développement de ce travail de Dieu¹⁹¹.

Presque cent ans après ce « réveil », un fermier du Massachusetts, William Miller (1782-1849) a affirmé connaître la date exacte de la fin du monde. Ayant effectué des calculs sur les prophéties bibliques, il a annoncé en 1831 que la fin du monde aurait lieu en 1843. Il a publié plusieurs livres et articles à ce sujet et eu des milliers de disciples (entre 50 000 et 100 000), surtout sur la côte est des Etats-Unis. Le mouvement millerite avait deux journaux : *Signs of the Times*, basé à Boston, et *Midnight Cry*, basé à New York¹⁹².

La première échéance étant passée sans fin du monde, Miller a repoussé la date au mois d'octobre 1844. Cette date n'ayant toujours pas signalé la fin du monde, elle est considérée comme le début d'un épisode de l'histoire américaine connu sous le nom de Grande Déception. Le mouvement millerite s'est effondré¹⁹³, les disciples sont retournés vers leurs anciennes églises ou ont suivi d'autres mouvements millénaristes tels que les adventistes.

Après ce grand détour par l'histoire américaine, venons-en au lien du millénarisme avec la Palestine. En effet, l'une des disciples de Miller a émergé de sa période de Grande Déception avec la ferme conviction qu'elle avait trouvé l'erreur dans les prophéties de Miller. Clorinda Minor, femme d'un riche commerçant de Philadelphie¹⁹⁴, a déclaré que le retour du Christ devrait être précédé d'une préparation¹⁹⁵ et que cette préparation impliquait obligatoirement le sort des juifs en Palestine. Selon une « révélation », elle devait être l'outil de Dieu pour préparer la terre d'Israël au retour du Christ¹⁹⁶. Pour Minor, les prophéties ne pouvaient donc pas se produire en Amérique du Nord, elles devaient se dérouler en Terre sainte. Son livre *Meshullam ! Or Tidings from Jerusalem*, publié en 1851 à Philadelphie, nous fournit des éléments importants pour comprendre la vision des millénaristes à l'égard de la Palestine. Ce livre est particulièrement intéressant non seulement pour l'eschatologie sur laquelle il est basé, mais aussi parce que l'on y perçoit l'esprit des pionniers américains. On a

¹⁹¹ Delumeau, 1995, pp. 282-284.

¹⁹² *The New Encyclopaedia Britannica*, 1998, p. 136.

¹⁹³ Weber, 1999, pp. 208-209.

¹⁹⁴ Hanauer, 1900, p. 128.

¹⁹⁵ Wood, 1851, p. vii.

¹⁹⁶ Hanauer, 1900, p. 129.

le sentiment que la frontière qui se trouvait à l'Ouest du continent nord-américain, est maintenant transposée au Moyen-Orient.

En 1849, Clorinda Minor, en tant que prophétesse auto-proclamée, a entrepris son premier pèlerinage en Palestine¹⁹⁷. Un poème extrait de son livre nous donne une idée des images qui animaient son esprit au moment de son départ vers la Palestine :

Upon Columbia's Ocean-cradled strand,
A watcher with prospective glass, I stand,
Far peering *eastward*, through the gathering *gloom*,
Where thickens darkest, Earth's approaching doom;
Nations and thrones, by heaving *Earthquakes* riven,
With *pestilence*, and *war*, and *famine*, driven.
And as the conflict deepens into night,
I wait till darkness shall give place to light,
With hope expectant, of a brighter day,
To drive these shades of sin and death away.
And now at length, as like a beacon star,
A radiance dawns, o'er Judah's HILLS afar –
The desolate and long-forsaken hearth,
That gave the oracles of wisdom birth,
The *mount of Prophecy*, the fount of Song,
'Visions of Peace', the beautiful, the strong,
Zion ARISE! The measured time has come,
When thy dispersed, and torn, shall gather home,
For thy long night, of exile dire is past,
And 'Gentile times', and rule, run out at last –
To greet thy Sons, and hail Earth's Jubilee,
I venture forth, a pilgrim lone to be,
Across the broad waves' weary breast, to go,
And only rest where Shiloh's waters flow¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Hanauer, 1900, p. 130.

¹⁹⁸ Wood, 1851, p. 13. Italiques ajoutés.

Dans ce poème, on comprend que le pèlerinage de Minor s'inscrit dans l'attente de l'apocalypse suivie par le règne de Jésus. Le regard vers l'Est est un regard vers les ténèbres et vers l'endroit où se joueront les catastrophes et les conflits annonciateurs de la fin de ce monde (elle énumère les tremblements de terre, la peste, la guerre et la famine). Une vision de l'Orient comme dépourvue de lumière se mélange ici avec la vision apocalyptique. La Palestine apparaît comme un « foyer désolé et abandonné » qui attend le retour de ses propriétaires, les juifs exilés. Le thème de la désolation du pays revient à plusieurs reprises dans le livre. Dans un autre passage, la cause de cette désolation est imputée aux Arabes, identifiés par Minor comme les fils sauvages d'Ismail :

....where once were cities, beautiful and strong, vineyards, and fruitful fields,
and cultivated plains, thronging with busy life, and hearts that worshipped God,
nought now remains, but the wild torn, and desert soil, and heaps of ruins,
scattered here and there, and the *wild son of Ishmael* master of the scene¹⁹⁹.

En décrivant ainsi la Palestine, elle poursuit le même objectif que celui qui transparaît dans certaines publications du PEF au 19^e siècle évoquées dans la section précédente : elle fait un appel à l'intervention, et dans ce cas, à l'intervention des millénaristes qui doivent préparer le « retour » des juifs en Palestine. Ce « retour » impliquerait une transformation radicale de la Palestine dont Minor avait déjà eu une vision :

Here Jerusalem lay at our feet as a map; and the beautiful broad level of the Temple site, encircled with trees and fountains; and still above on its left, the lofty terraces of Zion, with the sealed gate, in silent reverence waiting, till He whose right it is to reign, shall come and open its long untrodden threshold. *Not an Arab crossed our way*, and *all around the silent lonely hills kept Sabbath with us*: a sacred presence seemed to rest upon the Mount, and I was filled with awe ... and prayed that HE would quickly come, our long expected, and stand again on Olivet, (Zech. xiv. 4), restore his heritage, and from the four winds bring his scattered and his waiting saints; and then we fell upon our knees, and plead the everlasting covenant of God with ransomed man; that for the name of JESUS ... and for his kingdom's sake, and for Jehovah's Name, and truth, and promise sake, that he would bring again the long captivity of Israel, and build again his house of

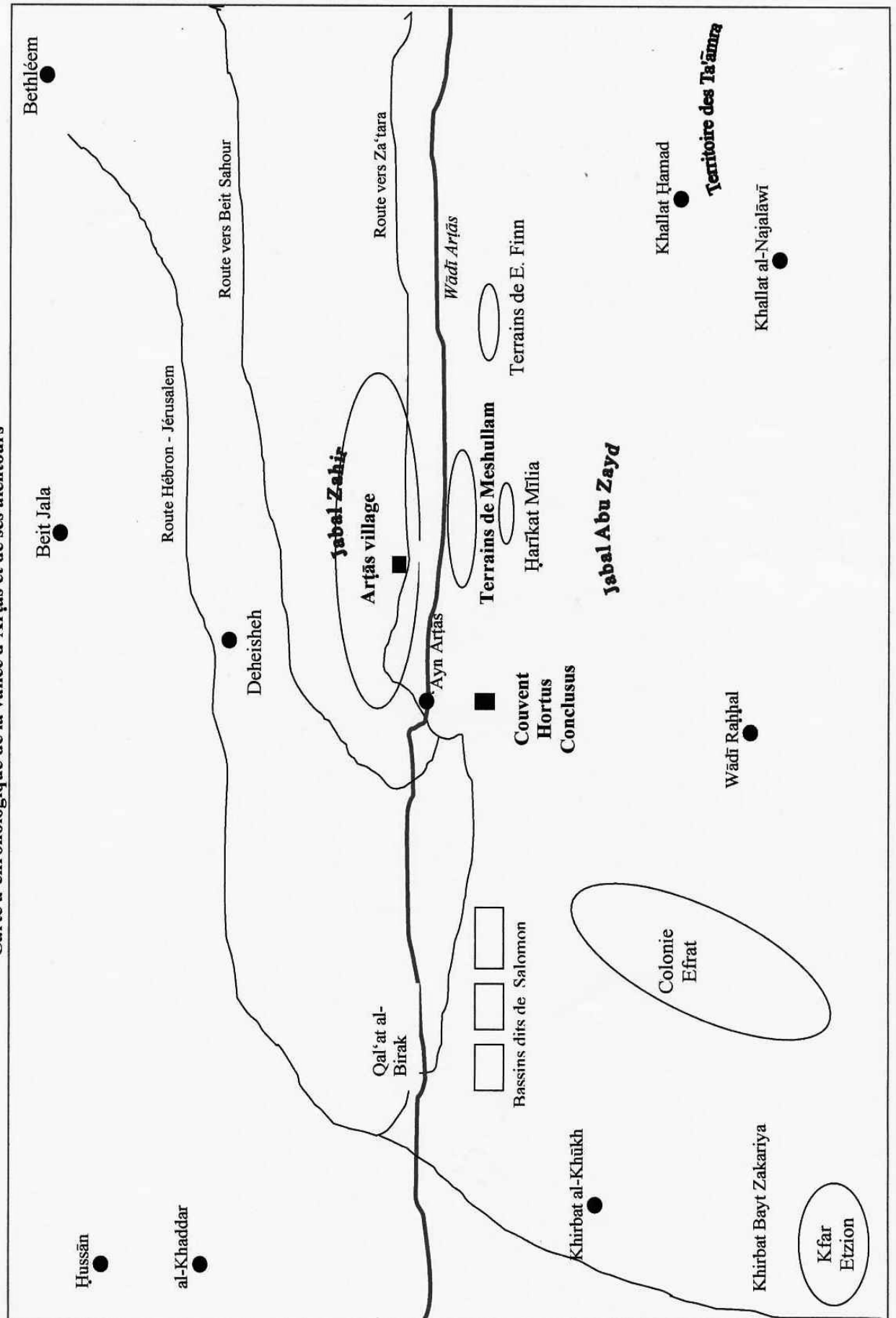
¹⁹⁹ Wood, 1851, pp. 67-68. Italiques ajoutés.

prayer, and set on Zion's hill, the King of Righteousness! *And while we prayed, a cloud of blessing came, which words may not describe; for in a moment, to my quickened sense, the heap of ruinous rubbish, and the Moslem's shrine, was seen no more, and on its site a city, pure and beautiful, arose; and in the midst, in glorious majesty, the King of Righteousness...*²⁰⁰

Dans la vision de la Nouvelle Jérusalem de Clorinda Minor, la ville du Nouvel Âge qui doit suivre l'apocalypse, aucune place n'est laissée aux Arabes, ni, par extension, aux mosquées, qui doivent disparaître tout comme les décombres (« ...*the heap of ruinous rubbish, and the Moslem's shrine...* »). A la place de la Jérusalem actuelle, une nouvelle ville doit voir le jour, « pure et belle », dépourvue à la fois de sa population arabe et des symboles de sa civilisation islamique. Cette transformation de la ville et du pays pourra avoir lieu sans recours à la force, au nettoyage ethnique ou à la démolition massive de maisons et de mosquées, car elle sera le résultat d'un acte divin. Mais cette vision est-elle pour autant moins violente qu'une vision qui poursuit les mêmes objectifs sans intervention divine? La Terre sainte purifiée de son histoire humaine joue un rôle central dans l'histoire du salut écrite par les millénaristes. La Palestine, quant à elle, a subi les conséquences de cette idéologie du salut qui s'est, par la suite, souvent alliée de manière étroite avec l'idéologie sioniste.

²⁰⁰ Wood, 1851, pp. 80-81. Majuscules par l'auteur. Italiques ajoutés.

Carte a-chronologique de la vallée d'Artās et de ses alentours



Chapitre 2

Arṭās et les Raṭāsna : une histoire qui coule de source ?

L'étude des stratégies mémorielles des Raṭāsna²⁰¹ ne peut commencer qu'avec une description du cadre géographique, socio-économique et historique dans lequel elles ont pris forme ou, pour reprendre l'expression de Maurice Halbwachs, par les cadres sociaux de la mémoire²⁰². Après un bref aperçu de ces cadres, nous explorerons l'histoire de la vallée d'Arṭās de manière chronologique, en tenant compte des dates marquantes et des vestiges matériels de l'histoire.

Ainsi, dans les environs du village, un certain nombre de ruines et d'infrastructures antiques témoignent de l'histoire ancienne de la vallée d'Arṭās et l'importance de la présence de l'eau dans la région²⁰³. Dans la littérature occidentale du 19^e siècle, Arṭās est généralement connu comme le village proche des fameux bassins dits de Salomon. C'est pour cela que la « topographie légendaire²⁰⁴ » associée au nom de ce roi hébreu, bâtisseur du Temple à Jérusalem, a aussi influé sur certaines représentations du passé de la vallée où se trouve le village. La présence de ces réservoirs d'eau et de l'aqueduc amenant l'eau jusqu'à Jérusalem est liée au rôle privilégié du village dans la région pendant les époques ayyoubide et mamelouke. Le village a perdu ce statut au début de l'époque ottomane, lorsque l'infrastructure hydraulique pour l'approvisionnement de Jérusalem est devenue une priorité pour l'Etat ottoman en Palestine. En revanche, pendant la deuxième moitié de la période ottomane, les habitants d'Arṭās étaient officiellement les gardiens de cette infrastructure durant plusieurs décennies. Mais la perte de cette mission en 1850, liée à la politique de réformes ottomane, correspond à un moment de rupture important pour les habitants d'Arṭās et coïncide avec la consolidation de la colonie agricole établie par John Meshullam, événement qui aura des conséquences sur les rapports entre les Raṭāsna et les colons, comme nous l'évoquerons dans le chapitre 4.

²⁰¹ Les personnes originaires d'Arṭās s'appellent eux-mêmes Raṭāsna au pluriel.

²⁰² Le titre de son livre dont la première édition paraît en 1925 à Paris (Librairie Alcan).

²⁰³ A titre comparatif, voir au sujet des usages de l'eau : Gilles Boëtsch et Hervé Cortot (dir.), *L'homme et l'eau en milieu montagnard*, Gap, Editions des Hautes-Alpes, 2006.

²⁰⁴ Ainsi le titre d'un livre de Maurice Halbwachs, dont la première édition paraît en 1941 à Paris est : *La Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte, Etude de mémoire collective*.

Le mode de coexistence et de conflit entre les Raṭāsna et la colonie de Meshullam et plus tard, entre les Raṭāsna et le couvent d'Hortus Conclusus établi en 1901 par les Sœurs de l'ordre des « Filles de Notre Dame du Jardin²⁰⁵ » (voir carte ci-dessus) ne peut s'expliquer que dans le cadre des transformations économiques, politiques et sociales de la fin de l'époque ottomane (notamment des réformes du 19^e siècle connues sous le nom des Tanzīmāt) et de la période du mandat britannique (1920-1948). En s'appuyant sur les analyses de plusieurs historiens sur la période des Tanzīmāt et sur le mandat britannique, nous nous attacherons à l'étude des régions rurales en général, et d'Arṭās, en particulier. Pour l'année 1948, nous verrons le point de rupture de l'histoire palestinienne contemporaine ; cette date marque également la fin de la chronologie strictement historique de notre étude.

Toutefois, afin d'exposer les stratégies mémorielles des Raṭāsna concernant la période d'avant 1948, nous devons poursuivre notre rappel de l'histoire jusqu'à nos jours car la mémoire collective ne cesse d'intégrer des souvenirs toujours plus récents dans des récits d'un passé plus lointain. A partir de 1967, nous suivrons d'une part le destin des Raṭāsna restés au village et d'autre part le destin de ceux qui sont partis travailler en Jordanie ou au Koweït. Ainsi, le destin collectif des Palestiniens du Koweït doit être analysé et l'impact de l'expulsion du Koweït suite à la Guerre du Golfe de 1991 apprécié dans sa dimension économique, juridique et politique car cette expérience constitue une partie importante du vécu des Raṭāsna. Dans le cadre de notre étude, nous nous attacherons plus particulièrement au sort des femmes, dans ce cas précis des femmes parties d'Arṭās, ces Arṭāsiyāt rencontrées à Amman et qui vivent malgré elles dans la capitale jordanienne. Dans les récits mémoriels que nous évoquerons au chapitre 5, la dispersion des Palestiniens de 1948 est ressentie – rétrospectivement – comme le premier événement historique dans la marche du « destin inéluctable » des Palestiniens, à savoir l'oppression et l'expulsion (événement qu'elles verront se répéter en 1967 et en 1991). Parallèlement, l'âge d'or qu'elles décrivent pour la période antérieure à 1948, n'a de sens qu'en « contraste » avec tous les événements catastrophiques qu'ont vécu les Palestiniens depuis 1948.

²⁰⁵ « Notices sur Ortas », No. 7, Série A92, MAE-CADN.

I. Le lieu et sa population : paysages, géographie, démographie, sociologie

Les jardins : l'image essentielle d'Arṭās

...une approche reposant sur l'historicité du paysage en déployant dans le temps et l'espace les usages sociaux des schèmes paysagers implique la perception simultanée du paysage comme espace signifié et signifiant, à la fois lieu concret et son simulacre, en même temps cadre et ce que le cadre contient. Dès lors, le paysage nous intéresse non seulement par ce qu'il est ou signifie mais parce qu'il fait, par son agir comme pratique culturelle²⁰⁶.

Il est possible de parler d'un paysage de manière objective : on peut le décrire en termes de géologie, d'agriculture, d'architecture et d'horticulture. On peut aussi se baser sur la géométrie pour donner une image plus précise. Notre objectif en représentant les jardins d'Arṭās n'est pourtant pas la précision empirique ni même l'objectivité. Le but ici est de montrer le regard affectif du paysage d'Arṭās afin de permettre au lecteur de voir la vallée d'Arṭās à travers les yeux de ses habitants. Cette perspective n'offre pas de distance ou de recul pour permettre une contemplation objective au chercheur : le regard de l'habitant est celui du propriétaire d'un lieu qui appartient à sa famille depuis des siècles. Il est riche en souvenirs et en émotion, et il a tendance à idéaliser l'objet contemplé.

Il est rare qu'un visiteur ne soit pas frappé par l'aspect de la vallée d'Arṭās. Le vert éclatant des champs de laitues et de légumes contraste avec la blancheur imposante du couvent d'Hortus Conclusus – créant un véritable paysage de carte postale. Les habitants du village se tournent naturellement vers les jardins de la vallée quand ils s'assoient sur leurs terrasses ou sur leurs toits pour se détendre. Nous savons grâce aux entretiens effectués auprès des Raṭāsna à Amman que l'image des jardins est celle qui marque le plus l'esprit de ceux qui ont dû quitter leur village natal. La partie construite du village a beaucoup changé dans les dernières décennies, mais la vallée et ses jardins sont une constante qui a très peu changé depuis le début du 20^e siècle.

²⁰⁶ Walter, 2005, p. 87.



Les jardins et le Couvent, avril 2006

Photo : Fādī Sanad²⁰⁷

La stabilité du lieu représente pour le groupe, selon l'expression de Maurice Halbwachs, « l'image apaisante de sa continuité²⁰⁸ ». Les jardins, *al-basātīn*, sont le seul lieu de stabilité pour les habitants d'Arṭās qui, depuis la construction du Couvent d'Hortus Conclusus en face du village, ont la rare chance d'avoir une vue assez constante à cet égard. Au siècle dernier, Arṭās – et la Palestine – ont vécu des changements drastiques et dramatiques, dont les dates marquantes sont 1948 (création de l'état d'Israël²⁰⁹) et 1967 (occupation israélienne de la Cisjordanie et de la Bande de Gaza²¹⁰, du Golan et du Sinaï²¹¹), mais aussi 1918 (début du règne britannique en Palestine) et 1936 (révolte de la population palestinienne contre la politique mandataire britannique). Depuis le début du siècle mais particulièrement depuis 1967, beaucoup de Raṭāsna ont quitté le village (et le pays). En

²⁰⁷ Fādī Sanad est le fils de Mūsā Sanad ; il a repris la direction du Centre du Patrimoine Palestinien Populaire d'Arṭās après le décès de Mūsā Sanad en janvier 2005. Je le remercie chaleureusement d'avoir mis ces photos à ma disposition.

²⁰⁸ Halbwachs, 1997, p. 195.

²⁰⁹ A la suite de la guerre de 1948, Israël a été créée sur 78% du territoire de la Palestine historique et 85% de la population palestinienne a été dispersée hors du territoire sur lequel Israël a été créé (Signoles, 2006a, p. 24).

²¹⁰ En 1949, le territoire restant de la Palestine historique était composé de la Cisjordanie et de la Bande de Gaza. Entre 1950 et 1967, la Cisjordanie a été annexée par le Royaume Hachémite de Jordanie. Pendant cette période, la Bande de Gaza était sous administration égyptienne (Signoles, 2006a, p. 12).

²¹¹ Le Golan est une partie du territoire syrien qui demeure jusqu'à aujourd'hui sous occupation militaire israélienne. Le Sinaï, qui fait partie du territoire égyptien, a été rendu à l'Egypte suite aux accords israélo-égyptiens de 1978.

revanche, certains réfugiés des villages situés de l'autre côté de la ligne verte qui sépare, depuis 1948, la Cisjordanie du reste de la Palestine historique, se sont installés à Arṭās. Depuis 1967, les autorités israéliennes ont confisqué des terrains à Arṭās et des colonies israéliennes ont été construites autour d'Arṭās. La vallée et sa population ont donc changé, mais les jardins perdurent et, ainsi, pour les villageois, la vie continue et Arṭās reste toujours Arṭās malgré les événements de l'histoire.

Le paysage culturel²¹² d'Arṭās : infrastructure et architecture

Les touristes connaissent surtout Arṭās comme le village proche des bassins dits de Salomon (*birak Sulaymān*). Les trois réservoirs, qui recueillent les eaux de pluie, sont également alimentés par un système d'aqueducs connus sous les noms de Wādī 'Arrūb et Wādī al-Biyār qui collectent l'eau des sources dans les vallées du même nom (situées entre Arṭās et Hébron)²¹³ ainsi que par quatre sources dans les environs montagneux d'Arṭās même, connues sous les noms de 'Ayn Ṣaliḥ, 'Ayn al-Birak, 'Ayn 'Aytān et 'Ayn Farūja²¹⁴. Le système d'aqueducs date de la période romaine en Palestine et a été conçu spécialement pour approvisionner la ville de Jérusalem en eau²¹⁵. Deux des bassins ont été construits sous le règne du roi Hérode à Jérusalem, mille ans après Salomon, même si le nom de ce dernier continue d'être mentionné dans toutes les références aux bassins²¹⁶. Le troisième bassin a été ajouté pendant la période mamelouke. Les bassins dits de Salomon ont fourni Jérusalem (et la région de Bethléem) en eau jusqu'en 1946 grâce à l'aqueduc méridional²¹⁷.

²¹² Je reprends ici le titre du livre édité par l'historien Naẓmī al-Ju'ba, *al-Mashhad al-ḥaḍārī fī Arṭās*. Selon sa bibliographie, ce livre se base sur des sources de première main provenant du Ministère palestinien du Transport et de l'Autorité Hydraulique palestinienne ainsi que sur des écrits d'historiens, de géographes et d'archéologues palestiniens, israéliens et européens. Toutefois, dans le texte, il y a des nombreuses références aux registres ottomans, malheureusement sans précisions permettant de les localiser.

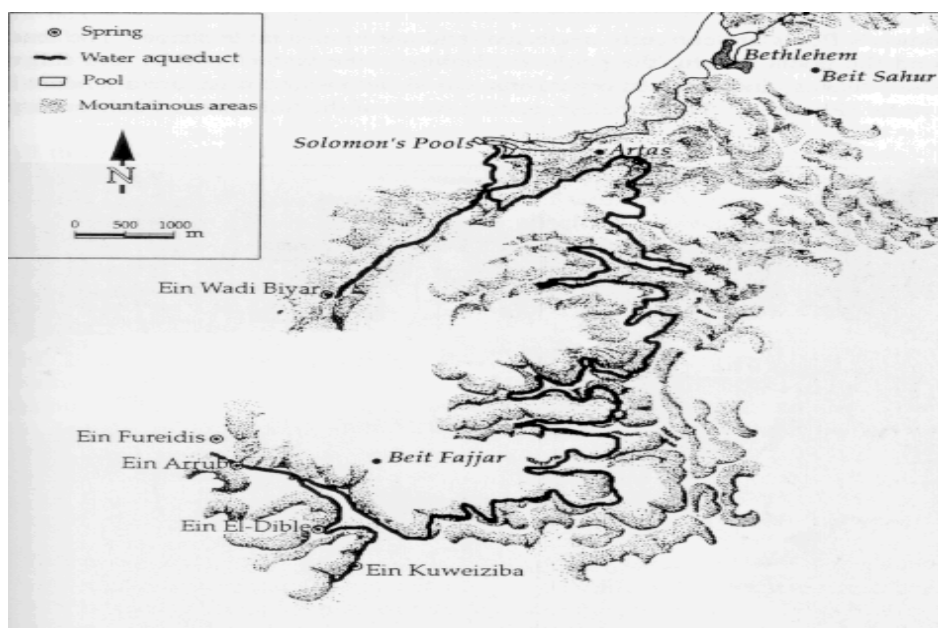
²¹³ « Rapport sur l'aquaculture », Leonardo Hosh, *ARIJ* (Applied Research Institute Jerusalem, une ONG palestinienne), 1995.

²¹⁴ Amit, 1994, p. 561.

²¹⁵ Al-Ju'ba, 2002, p. 8.

²¹⁶ Seger, 1981, p. 18.

²¹⁷ Voir, à titre comparatif, l'article de l'archéologue Philippe Leveau sur les modes indigènes de gestion d'eau dans les Alpes et sur le rôle des Romains dans ce domaine : « Rome et la gestion de l'eau dans les Alpes », dans Boëtsch et Cortot, 2006, pp. 29-41.



Carte des aqueducs liés aux bassins dits de Salomon

Source : ARIJ

La cinquième source d'eau dans la vallée d'Artās est connue sous le nom de 'Ayn Artās et se trouve au pied du Jabal Zāhir. Cette source aurait approvisionné le Mont Hérode en eau grâce à un aqueduc connu sous le nom d'aqueduc d'Hérode²¹⁸. L'eau de cette source est encore utilisée aujourd'hui par les habitants du village pour arroser les jardins en bas de la vallée d'Artās.

Le mont Khirbat al-Khūkh²¹⁹, situé sur la pente sud de la vallée d'Artās est considéré par les archéologues comme le premier lieu construit dans la vallée. Des ruines et objets des périodes romaines et byzantines y ont été découverts²²⁰. Les ruines d'un couvent connu sous le nom de Dayr al-Banāt, situé au sud-est d'Artās, datent également de la période byzantine²²¹. Il y a d'autres sites historiques importants comme la citadelle du Sultan 'Uthmān II (construite au 17^e siècle)²²², connue sous le nom de Qal'at al-Birak²²³, qui a joué un rôle non négligeable dans l'histoire du village comme lieu de refuge. Bâtiment plus récent, mais

²¹⁸ Al-Ju'ba, 2002, p. 8 ; idée contestée par l'archéologue David Amit (1994).

²¹⁹ En arabe classique, *khirba* veut dire « ruine ». Selon Nadine Picaudou, dans le contexte palestinien, *khirba* signifie aussi les « ruines des villages désertés que les paysans réoccupent parfois temporairement pour remettre leurs terres en culture » (Picaudou, 1997, p. 13).

²²⁰ Al-Ju'ba, 2002, p. 29.

²²¹ Al-Ju'ba, 2002, p. 33.

²²² Lemire, 2006, p. 134, note de bas page 116.

²²³ Cette forteresse est souvent appelée Qal'at al-Burak.

très imposant, le couvent d'Hortus Conclusus des Sœurs de Notre Dame du Jardin (érigé entre 1898 et 1901)²²⁴ se trouve juste en face de la partie construite du village.

Arṭās et les bassins dits de Salomon avoisinants sont sur la liste des réserves naturelles palestiniennes en vertu de la présence de sources naturelles et aussi en vertu de la flore et faune locale²²⁵.

Géographie

Arṭās est à moins de deux kilomètres au sud-ouest de la ville de Bethléem en Cisjordanie. Quand on prend un taxi collectif de Bethléem à Arṭās, comme le font les habitants du village, on passe par le carrefour de Bāb al-Zuqāq, à l'extrême sud de Bethléem, d'où l'on peut monter pour aller au centre-ville ou bien prendre la route du nord pour Beit Jala et Jérusalem ou celle du sud pour Hébron. De nombreux taxis collectifs attendent leurs clients au carrefour. Pour aller à Arṭās, on prend la route en direction d'Hébron.

A droite, on passe le camp de réfugiés de 'Ayda et, avant d'arriver au camp de réfugiés de Deheisheh²²⁶, on prend sur la gauche une route qui monte vers le marché central et l'hôpital psychiatrique. Ensuite, on arrive à une caserne de la police palestinienne et quelques pavillons privés sur la droite. Après 500 mètres, on ne voit plus de maisons alentour. On entre dans un paysage semi-aride avec quelques arbres fruitiers, des oliviers et des arbustes. On traverse ensuite un îlot de maisons d'Arṭās construites après les années 1980. On a un premier aperçu de la vallée verte en bas et, de l'autre côté de la vallée, on voit la bâtisse blanche et imposante du couvent d'Hortus Conclusus. On entre dans le village par une route qui descend en zigzag. On passe ensuite près d'un pont qui traverse la vallée et mène au couvent. Sur la gauche, on arrive au cimetière d'Arṭās. Sur la droite se trouvent la mosquée du village et une école primaire publique. Deux cents mètres après la mosquée, il y a une petite impasse qui monte à gauche et qui mène au Centre du Patrimoine Palestinien Populaire d'Arṭās. Nous sommes alors au cœur du village.

²²⁴ Internet: <http://www.bethlehem2000.org>, décembre 2002.

²²⁵ Rapport sur réserves naturelles sur le site gouvernemental palestinien. Internet : <http://www.pnic.gov.ps>, novembre 2006.

²²⁶ L'UNRWA cite le chiffre de 8 237 réfugiés enregistrés à Deheisheh pour juin 1996 (Rothenberg, 2004, p. 27).

Arṭās se trouve dans une vallée fertile au bord du désert appelé al-Kathīb al-Aḥmar (également appelé désert de Judée). Les terres agricoles du village s'étendent de la route qui lie Bethléem à Hébron jusqu'au bord du désert à l'est²²⁷. Les maisons d'Arṭās sont situées sur la pente nord d'un mont baptisé Jabal Zāhir²²⁸. La superficie du village est de 4 304 *dunums* aujourd'hui. La partie construite, qui n'occupe que 7.6% de la superficie du village²²⁹, s'étend jusqu'au bas de la vallée. Au bas de la vallée se trouvent les jardins agricoles. En face du village, il y a un autre mont, Jabal Abū Zayd au pied duquel se trouve le couvent Hortus Conclusus. Du haut du mont Jabal Zāhir, on a une vue du désert de Judée et du Mont Hérode où est supposé se trouver la tombe du roi Hérode qui régnait en Palestine à l'époque de Jésus.



Jabal Zāhir, le bas de la vallée et Jabal Abū Zayd : avril 2006

Photo : Fādī Sanad

Le voisinage d'Arṭās est varié : au nord, le village avoisine les villes de Bethléem (y compris le camp de réfugiés de Deheisheh) et de Beït Sahour ainsi que les villages d'al-Khaddar, de Battīr et de Ḥussān. Au sud-est Arṭās est entouré par plusieurs petits villages de la tribu des Ta'āmra comme Khallat Ḥamad et Khallat al-Najalāwi ainsi que par les villages de Rās Hindāsa et Wādī Raḥḥāl. Au sud-ouest, le village côtoie les colonies israéliennes d'Efrat (appelée aussi Ephrata), de Neve Daniel et de Betar Illit.

²²⁷ Seger, 1981, p. 17.

²²⁸ Barghouthi, 1987, p. 16.

²²⁹ *ARIJ*, 21 juillet 2004, p. 1. Dans toute la région de Bethléem, la partie construite représente autour de 3.5 % des terres (sauf colonies israéliennes), voir : *ARIJ*, juin 1995, Vol. I, *Bethlehem District*, p. 14.

Les Raṭāsna ont tissé les liens de voisinage les plus forts avec les habitants de la ville de Bethléem, qui représente un centre économique et administratif important pour eux, et avec les habitants d'al-Khaddar, le village le plus proche. Al-Khaddar est connu pour son église nommée en l'honneur de Saint Georges. Les liens avec Bethléem sont de longue date : historiquement, Bethléem était un grand village avec un marché important qui attirait les paysans des villages voisins. Bethléem n'est devenue une petite ville qu'à partir de la deuxième moitié du 19^e siècle²³⁰. Elle n'est devenue un centre administratif qu'après 1948, car jusqu'à la fin du mandat britannique, Jérusalem était le centre administratif du district de Jérusalem qui s'étendait jusqu'au sud de Bethléem, incluant Arṭās.

Depuis l'arrivée de l'autorité palestinienne en Cisjordanie, Bethléem est le centre de la *muḥāfaẓa* (gouvernorat²³¹) de Bethléem. Selon des travaux publiés en 1995, la population du district était, il y a une dizaine d'années, d'environ 140 000 individus, dont 67% musulmans et 33% chrétiens²³². Beit Sahour, connu comme le lieu des champs de bergers, est une ville majoritairement chrétienne (73%)²³³. A Ḥussān et à Battīr, la majorité de la population est musulmane. Depuis 1967, quelques Raṭāsna se sont installés à Wādī Raḥḥāl situé derrière Jabal Abū Zayd et y vivent avec des gens issus du grand clan (*'ashīra*) musulman des Fawāghra. Pour ceux qui ont de la famille à Wādī Raḥḥāl, ce petit village est un point de référence important.

Démographie

En 2003, on recense environ 3 000 habitants dans le village d'Arṭās, majoritairement musulmans²³⁴. Parmi ces 3 000 habitants, il y a environ 500 personnes qui sont retournées au village après la crise du Golfe en 1990-1991²³⁵. Ayant travaillé au Koweït, elles ont été contraintes de quitter le pays après l'invasion irakienne de l'émirat, en août 1990. En 1979, le village comptait environ 1 500 âmes ; près de 1 500 vivaient à l'extérieur de la Palestine, pour

²³⁰ Schölch, 1993, pp. 143-144.

²³¹ Dans les publications de l'Autorité Palestinienne, *muḥāfaẓa* est traduit en anglais par le mot « governorate », mais dans d'autres publications en anglais tels que les rapports de l'ONG palestinienne Applied Research Institute Jerusalem (*ARIJ*), ce terme est traduit par le mot « district ».

²³² *ARIJ*, juin 1995, Vol. 1, *Bethlehem District*, p. 20.

²³³ *ARIJ*, juin 1995, Vol. 1, *Bethlehem District*, p. 20.

²³⁴ 2 679 suivant un rapport d'*ARIJ*, février 2003, p. 1.

²³⁵ Isotalo, 2005, p. 83.

la plupart en Jordanie et au Koweït²³⁶. Si l'évolution démographique est restée stable depuis 1979, on peut estimer qu'il y a près de 3 000 Raṭāsna à l'extérieur de la Palestine aujourd'hui. En tout, il y a donc 6 000 Raṭāsna dans le monde, dont seulement la moitié habite le village.

On estime qu'un tiers des villageois a quitté Arṭās après la guerre de 1967 car le premier recensement, effectué par l'administration de l'occupation israélienne en 1967, fait état de 1 050 habitants à Arṭās²³⁷ ; il semble donc que 300-400 personnes seraient parties ou se seraient déjà trouvées à l'étranger au moment du recensement. Selon Granqvist, la population du village était de 1 500 personnes en 1960, dont 200 réfugiés²³⁸. Il est fort probable que ces réfugiés s'étaient installés au village dès la fin de la guerre de 1948. Le géographe palestinien Muṣtafā Dabbāgh donne le chiffre de 1 016 personnes pour l'année 1961, vraisemblablement parce qu'il n'a pas tenu compte des réfugiés.

Pour l'année 1945, Dabbāgh donne le chiffre de 800 personnes²³⁹, chiffre que Abdullatif Barghouthi, professeur à l'Université de Birzeit, semble avoir repris. Selon Barghouthi, ce chiffre inclurait 690 musulmans et 110 chrétiens. Hilma Granqvist affirme qu'en 1925, la population d'Arṭās était déjà entièrement musulmane et qu'il n'y avait pas de mariages entre les musulmans d'Arṭās et les chrétiens des villages voisins²⁴⁰.

Il semble donc que les habitants chrétiens soient en fait les sœurs et les filles orphelines du couvent de Hortus Conclusus. Le recensement britannique de 1931 donne un détail important sur la population chrétienne du village : sur 74 chrétiens, il y avait 69 filles et femmes et seulement cinq hommes²⁴¹. L'apparente contradiction entre les chiffres de Barghouthi et de Granqvist est donc due au seul fait que les sources plus récentes de Barghouthi incluent les habitants du Couvent parmi la population tandis que celles de Granqvist n'en tiennent pas compte. Granqvist considérait le couvent comme un monde séparé²⁴² et n'a donc pas entrepris de l'étudier. Le Couvent semble en effet avoir été très peu intégré au village pendant les années 1920 et 1930, années de référence de l'étude de Granqvist, et ce, en partie, parce qu'il avait sa propre production agricole.

²³⁶ Barghouthi, 1987, p. 18.

²³⁷ Seger, 1981, p. 14.

²³⁸ Granqvist, 1965, p. 10.

²³⁹ Dabbāgh, 1973, p. 251.

²⁴⁰ Granqvist, 1931, p. 63.

²⁴¹ Seger, 1981, p. 32.

²⁴² Granqvist, 1931, p. 15, note de bas de page no. 2.

En 1913, Arṭās avait une population de 16 familles, ce qui correspond à environ 200 personnes²⁴³. Le chiffre le plus ancien dont on dispose date de la fin du 16^e siècle quand Arṭās comptait 32 familles²⁴⁴, soit le double de la population de la fin de l'époque ottomane. Les *sālnāmas* (annales ottomanes) consultées au Centre d'Archives (*Markaz al-wathā'iq wa-l-mahkhṭūṭāt*) de l'Université Jordanienne à Amman ne nous ont pas donné de renseignements sur la population d'Arṭās ; il est donc difficile de déterminer les étapes de son évolution démographique entre le 16^e et le début du 20^e siècle. Quant aux causes de la diminution de la population à cette époque, c'est un sujet que nous aborderons dans notre section sur l'histoire d'Arṭās²⁴⁵.

Familles et société

Hilma Granqvist a établi les arbres généalogiques de tous les clans (*ḥamā'il*²⁴⁶) et autres groupes familiaux qui habitaient Arṭās depuis le milieu du 18^e siècle jusqu'à 1927²⁴⁷. Elle a recensé quatre clans, divisés en neuf familles (*dār*), et entre trois et six « groupes » plus petits que les clans et tous originaires d'ailleurs²⁴⁸. Selon Granqvist, ces « groupes » étaient plus au moins rattachés aux clans.²⁴⁹ Les clans sont les Sa'd, les Rabay'a, les Mashānī et les Shahīn. Les « groupes » recensés par Granqvist sont les Shaḥḥādah, les Kana'ān, les Sanad,

²⁴³ Al-Ju'ba, 2002, p. 65.

²⁴⁴ Hütteroth et Abdulfattah, 1977, p. 116, cité dans Kark, 1997, p. 152.

²⁴⁵ Pour les développements démographiques à l'époque ottomane en général, voir Kemal Karpas, *Ottoman Population, 1830-1914 : Demographic and Social Characteristics*, University of Wisconsin Press, 1985, ainsi que Justin McCarthy, *Population History of the Middle East and the Balkans*, Istanbul, Isis Press, 2002.

²⁴⁶ Granqvist utilise le terme « clan » pour désigner la *ḥamūla* (*ḥamā'il* au pluriel), mais ne donne cette traduction qu'à la page 67 de son livre de 1931. Quant à son utilisation du terme « famille », elle explique dans la première note de bas de la page 80 du même livre que le terme « famille » donne le terme local *dār*, ce qui signifie également le foyer.

²⁴⁷ L'anthropologue Edouard Conte a par ailleurs écrit un article intitulé « Mariages Arabes. La part du féminin » dans lequel il cite les données ethnographiques de Granqvist concernant les différentes sortes de mariages (*L'Homme*, 154-155, 2000, pp. 279-308). A propos de l'étude de la parenté et de sa terminologie, voir *Transformation of Kinship*, édité par Maurice Godelier, Thomas Trautmann et Franklin Tjon Sie Fat, Smithsonian, 1998. Voir également l'article d'Hélène Claudot-Hawad, « Marginale l'étude des marges ? Parcours en « terrain » touareg », dans Claudot-Hawad, 2006. Cet article montre les limites des modèles théoriques sur la parenté par rapport aux sociétés touaregs.

²⁴⁸ Granqvist ne suggère pas de terme local pour ce qu'elle désigne comme un « groupe ». Tous les groupes d'Arṭās sont originaires d'ailleurs, i.e. l'ancêtre des Shaḥḥādah était originaire de Silwān, selon les interlocuteurs villageois de Granqvist (1931, p. 89).

²⁴⁹ Granqvist, 1931, pp. 14-16.

les Sulaymān ‘Ūda, les Ta‘āmra et ceux qu’elle appelle la famille de « nègres²⁵⁰ ». Selon Naẓmī al-Ju‘ba, les Sa‘d, les Rabay‘a, les Sanad et les Shaḥḥādah habitaient le quartier oriental du village, alors que les Mashānī et les Shahīn habitaient le quartier occidental du village²⁵¹. Nous reviendrons sur cette division de la communauté villageoise plus loin dans ce chapitre.

Le groupe que Granqvist désigne comme groupe de « nègres » était composé des descendants d’un esclave noir affranchi (dont Granqvist ne donne pas le nom) acheté par un membre du clan des Shahīn dans des circonstances que l’anthropologue ne précise pas non plus. Ses descendants sont considérés comme les membres du clan²⁵². Granqvist donne très peu d’informations à propos de cette famille, mais le paragraphe consacré à leur origine nous permet tout de même de comprendre leur statut général au sein de la communauté villageoise :

Finally, as to the sixth group, they are negroes of whom there are four generations, the oldest having already died out. Their ancestors were a slave [...] bought by Šahīn [Shahīn], and his wife who came to Jaffa with some American settlers. Although they have assumed the habits and customs of the villagers and at feasts the negroes and the men of Artas kiss each other as brethren, they have not intermarried with them, but have married negroes from other places where they have relations-in-law. [...] They count themselves now as belonging to the Šahīn clan; they, like the other members of the clan, receive garments at the great feasts in the Šahīn family. It is indicative that the oldest of the negresses [...] when she speaks of the members of the Šahīn family, still says “my masters” (*sīdi*) and “my master’s wife” (*mart sīdi*). They are still conscious of being inferiors [*sic*]²⁵³.

La description du statut social de cette famille précise leur rattachement à la famille où leur ancêtre vivait en esclave, situation typique des esclaves dans le monde arabo-musulman

²⁵⁰ En anglais, Granqvist utilise le terme « negroes ». Elle ne donne pas le terme local en usage à Arṭās (1931, p. 91). Lors d’un entretien à Arṭās, une femme du clan des Shahīn les a désignés par le terme ‘*abīd* (esclave) (Amman, 30 janvier 2006).

²⁵¹ Al-Ju‘ba, 2002, p. 65.

²⁵² Granqvist, 1931, p. 91.

²⁵³ Granqvist, 1931, p. 91.

depuis les premières générations de musulmans²⁵⁴. Elle montre la stigmatisation de la famille en raison de leur origine esclave, ce qui (en plus du racisme à l'égard de la couleur de peau) peut expliquer l'absence de liens matrimoniaux avec les autres familles du village. De même, la manière dont une femme de cette famille s'adresse aux Shahīn confirme qu'un sentiment d'infériorité sociale vis-à-vis de la famille Shahīn perdure, sentiment probablement entretenu par les deux parties. Par ailleurs, la conclusion de Granqvist révèle soit un manque de recul par rapport à la situation sociale qu'elle décrit, soit du racisme dans sa propre pensée.

Dans les arbres généalogiques établis par Granqvist ne figurent que les hommes mariés d'Arṭās car l'anthropologue percevait le développement des clans et familles comme un système patrilinéaire et patrilocal²⁵⁵. « The important people are the married men. As relationship is reckoned in the male line, it was necessary to consider first the men in tracing the generations and examining the marriages²⁵⁶. » Ainsi, les femmes (tant celles mariées à des hommes d'Arṭās que celles mariées avec des hommes originaires d'ailleurs) se trouvent complètement exclues de ces arbres généalogiques et les hommes non mariés y occupent une place marginale²⁵⁷. En revanche, les femmes mariées à Arṭās figurent dans les tables des mariages, organisées par clan et groupe, mais les femmes mariées ailleurs n'y figurent pas²⁵⁸ car, selon Granqvist : « As regards Arṭās women who were given in marriage to other places, their subsequent lives do not belong to the history of the village although now and then they appear in the accounts given to me²⁵⁹. » Riina Isotalo estime que la catégorisation des mariages faite par Granqvist est à la fois le résultat de l'attention qu'elle porte aux convictions locales à propos des types de mariage et de parenté et de son besoin de « précision » scientifique²⁶⁰.

²⁵⁴ Au sujet de l'esclavage dans la partie méditerranéenne du monde arabo-musulman, voir Eve Troutt Powell et John Hunwick, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2002. A ce jour, il ne semble pas exister une étude des Palestiniens d'origine africaine, alors que dans la vieille ville de Jérusalem, il existe une association des Palestiniens d'origine africaine, dont les ancêtres étaient soit des pèlerins soit des esclaves. La thèse de l'anthropologue Mauro Van Aken concerne une communauté palestinienne dans la vallée du Ghūr en Jordanie qui comprend des Palestiniens d'origine africaine : Mauro Van Aken, *Facing Home, Palestinian Belonging in a Valley of Doubt*, Maastricht, Shaker Publishing, 2003. Voir également : Van Aken, 2006.

²⁵⁵ Isotalo, 2005, p. 88.

²⁵⁶ Granqvist, 1931, p. 16.

²⁵⁷ Granqvist, 1931, pp. 158-163.

²⁵⁸ Granqvist, 1931, pp. 164-191.

²⁵⁹ Granqvist, 1931, p. 16.

²⁶⁰ Isotalo, 2005, p. 92.

Mūsā Sanad a tenu à jour les statistiques et arbres généalogiques établis par Granqvist en notant naissances, décès et départs. L'anthropologue américaine Celia Rothenberg note qu'il a éliminé ceux qui sont partis du village d'Arṭās sans y avoir renvoyé un enfant pour se marier. Elle considère cela comme un indice dans la façon de définir la communauté. Selon elle, cette « omission symbolise l'importance de la proximité²⁶¹ ». En même temps, le retour d'une fille d'un expatrié au village entraîne l'insertion des noms de femmes dans l'arbre généalogique d'Arṭās et donc, avec le travail de Mūsā Sanad, la fin des généalogies qui remontent exclusivement aux hommes²⁶². Toutefois, dans les arbres généalogiques qui figurent dans son manuscrit, Mūsā Sanad n'a inclus que quatre femmes, toutes de la dernière génération²⁶³. Il est possible qu'il existe d'autres arbres généalogiques au Centre du Patrimoine Populaire Palestinien à Arṭās sur lesquels Celia Rothenberg aurait pu baser son argumentaire.

Riina Isotalo, quant à elle, souligne le fait que Mūsā Sanad a essayé de tenir à jour les statistiques des Raṭāsna vivant à l'étranger ce qui montre, au contraire, que les absents étaient toujours considérés comme des membres de la communauté villageoise²⁶⁴. En effet, il semble que la majorité des familles originaires d'Arṭās et habitant Amman aujourd'hui ont créé des liens matrimoniaux avec le village, en faisant venir une épouse pour leurs fils ou en envoyant une de leurs filles au village pour se marier, souvent avec quelqu'un du même clan. Les liens matrimoniaux renforcent le lien entre la jeune génération née à Amman ou au Koweït et le village natal. Depuis le début de la deuxième Intifada, cet échange matrimonial est devenu unilatéral à cause de la suspension des laissez-passer et des visas : seules les filles du village peuvent venir dans la capitale jordanienne, l'inverse n'est plus possible. Nous reviendrons sur ce point plus loin dans ce chapitre.

Comme Arṭās se trouve entre Bethléem et Hébron, les gens du village ont tissé des liens avec les deux villes et leurs environs respectifs, mais il semble que les liens avec Bethléem aient été plus forts du fait de sa proximité. A propos des 4 ou 5 générations pour lesquelles elle a obtenu des informations, Granqvist rapporte l'existence de liens matrimoniaux avec des familles musulmanes de Bethléem, particulièrement avec le grand

²⁶¹ Rothenberg, 1999, p. 151, ma traduction.

²⁶² Rothenberg, 1999, p. 151.

²⁶³ Sanad, manuscrit, s.a., p. 48.

²⁶⁴ Isotalo, 2005, p. 84.

clan des Fawāghra²⁶⁵. Des liens matrimoniaux existaient aussi avec la tribu semi-nomade des Ta‘āmra, pour des raisons de proximité, certes, mais aussi pour des raisons historiques que nous expliquerons dans la section suivante. En fait, 42% des mariages enregistrés par Granqvist concernaient des hommes d’Arṭās et des femmes d’ailleurs (pour la plupart originaires des environs, mais également quelques femmes originaires de régions plus éloignées²⁶⁶), une réalité qui ne correspond pas à l’idéal des villageois de se marier avec la cousine paternelle ou - au moins - avec une fille de la même *ḥamūla*²⁶⁷. Il n’y a pas eu de mariage entre la famille noire et les autres familles du village ; ils ont été obligés de chercher les futurs époux ou futures épouses de leurs enfants parmi les familles noires d’autres villages²⁶⁸.

En 1996, Celia Rothenberg a établi des statistiques sur les mariages en se basant sur les données collectées par Mūsā Sanad et a constaté qu’en 1996, seulement 19% des mariages concernaient des Raṭāsna et des femmes d’ailleurs, soit moins de la moitié du pourcentage enregistré par Granqvist au début du 20^e siècle (42.8%). De même, il y avait davantage de mariages à l’intérieur de la *ḥamūla*, en dehors des mariages avec la cousine du côté paternel²⁶⁹. Quant aux Raṭāsna vivant à Amman, nos entretiens ont montré qu’ils privilégient les mariages avec des musulmans originaires de la région de Bethléem quand il n’est pas possible de faire venir une épouse d’Arṭās ou d’envoyer leur fille à Arṭās pour qu’elle s’y marie.

Au village, il y a trois écoles publiques : une école maternelle (*rawḍa*) mixte, une école de garçons et une école de filles qui vont jusqu’à la onzième et la neuvième année de scolarisation, respectivement. Pour obtenir l’équivalent du baccalauréat (*tawjīhī*), les jeunes doivent poursuivre leurs études dans les écoles de Bethléem ce qui, selon Rothenberg, semble décourager un bon nombre de filles qui arrêtent leur scolarisation à la neuvième année²⁷⁰.

²⁶⁵ Granqvist, 1931, pp. 98-99.

²⁶⁶ Granqvist, 1931, p. 96.

²⁶⁷ Granqvist, 1931, pp. 66-68, 92.

²⁶⁸ Granqvist, 1931, p. 63.

²⁶⁹ Rothenberg, 2004, p. 134. Celia Rothenberg y voit l’impact des amitiés et de la proximité entre les membres d’une même *ḥamūla* qui sont généralement regroupés dans le même quartier du village, mais il est également possible que les mariages transfrontaliers, ceux qui réunissent les membres d’une même *ḥamūla* habitant à l’extérieur de la Palestine et au village, influencent cette tendance. Mes observations sur les Raṭāsna d’Amman rejoignent ainsi celles de Riina Isotalo à propos d’Arṭās (Isotalo, 2005, p. 101).

²⁷⁰ Rothenberg, 2004, p. 18.

Comme nous l'avons déjà mentionné, l'agriculture n'occupe plus aujourd'hui la place centrale qu'elle occupait avant 1948 dans la vie des Raṭāsna. Bien que 90% des villageois soient propriétaires d'un jardin potager dans la vallée d'Arṭās, l'agriculture est seulement, pour 80% des Raṭāsna, une source de revenus secondaire²⁷¹. Déjà en 1973, seuls 35% des pères de familles d'Arṭās subvenaient aux besoins de leurs familles grâce à l'agriculture, 54% étaient des ouvriers (dont 12% qualifiés) et 11% avaient des métiers non manuels²⁷². Celia Rothenberg estime qu'au milieu des années 1990, l'évolution de la situation professionnelle suivait celle des territoires occupés en général, telle qu'établie par une étude de chercheurs palestiniens et européens pour un institut norvégien en 1992²⁷³. Ainsi, 90% de la main d'œuvre dans les territoires occupés était masculine, 45% des ouvriers et employés travaillaient en Cisjordanie contre 26% en Israël. De ces derniers, 45% étaient employés dans la construction, contre 10% de ceux qui travaillaient en Cisjordanie. Faute d'informations précises sur la situation professionnelle à Arṭās, Rothenberg estime que de nombreux hommes d'Arṭās travaillaient dans la construction des colonies juives en Cisjordanie²⁷⁴.

Il n'y jamais eu de cabinet médical au village et les Raṭāsna vont aujourd'hui le plus souvent à Bethléem pour des soins médicaux, la route de Jérusalem étant devenue quasiment impraticable depuis le début de la deuxième Intifada (automne 2000). En revanche, Celia Rothenberg constate qu'au milieu des années 1990, les villageois se déplaçaient dans les deux villes (Bethléem et Jérusalem) pour les soins médicaux²⁷⁵.

²⁷¹ Isotalo, 2005, p. 86. Riina Isotalo se base sur un rapport de 2001 fait conjointement par le Finnish Institute in the Middle East (FIME) et Applied Research Institute Jerusalem (ARIJ). Toutefois, il est très probable que l'agriculture de subsistance ait gagné en importance depuis l'exacerbation de la crise économique résultant de la politique israélienne de blocus économique en rigueur depuis le début de la deuxième Intifada.

²⁷² Antonovsky *et al.*, 1983, p. 273.

²⁷³ Cette étude, éditée par M. Heiberg *et al.*, est connue comme l'étude de FAFO. Elle a été publiée en 1993 par Fagbevegelsens Senter for Forsking Utredning og Dokumentasjon, un centre de recherche basé à Oslo. Le titre de l'étude est *Palestinian Society in Gaza, West Bank, and Arab Jerusalem: A Survey of Living Conditions*. De nombreux chercheurs de l'Université de Birzeit y ont participé.

²⁷⁴ Rothenberg, 2004, p. 19.

²⁷⁵ Rothenberg, 2004, p. 18.

II. Une brève introduction à l'histoire du village avant 1848

L'élément clé dans l'histoire du village est l'eau, ressource très convoitée en Palestine. Cinq sources d'eau ont fait de la vallée d'Arṭās un lieu extrêmement fertile et elles sont depuis plus de 2 000 ans intégrées à l'infrastructure d'approvisionnement d'eau des centres de population de la région, et notamment de Jérusalem. La présence de cette infrastructure a également influé sur la population de la vallée d'Arṭās, car le village avait un rôle central dans la région pendant les époques ayyoubide et mamelouke. Pour les 400 ans de règne ottoman en Palestine il est plus difficile de généraliser, mais vers la fin du 18^e siècle, les Raṭāsna se sont vu officiellement confier la mission de supervision de l'aqueduc et des bassins dits de Salomon²⁷⁶. L'eau et son infrastructure sont donc un thème fédérateur dans l'histoire du village et un élément important dans son historiographie.

De l'histoire ancienne aux Croisades

Les bassins dits de Salomon et l'aqueduc qui amenait l'eau des bassins à Jérusalem, en passant par Bethléem, sont les infrastructures les plus anciennes de la vallée d'Arṭās. On s'accorde aujourd'hui sur leur date de construction et ils sont reconnus comme des travaux romains de l'époque d'Hérode²⁷⁷. Toutefois, comme leur nom l'indique, les travaux ont longtemps été liés au roi Salomon mentionné dans l'Ancien Testament. Nous verrons dans le chapitre 3 de notre étude que de nombreux écrits en archéologie et topographie biblique publiés au 19^e mais aussi au début du 20^e siècle affirment que la vallée d'Arṭās était l'emplacement des légendaires jardins de Salomon, appelés Etham. Hilma Granqvist l'a également évoqué: « According to a tradition built upon the « Inclosed Garden » (Hortus Conclusus) mentioned in *The Song of Solomon* IV.12 sqq. and Josephus *Antiq.* VIII. 7,3 Artas was the place of King Solomon's delightful gardens Etam²⁷⁸. »

²⁷⁶ Al-Ju'ba, 2002, p. 55.

²⁷⁷ Seger, 1981, p. 18.

²⁷⁸ Granqvist, 1931, p. 12. J'ai choisi d'utiliser l'orthographe de la traduction française de Flavius Josèphe (*Histoire Ancienne des Juifs et la Guerre des Juifs contre les Romains*, Paris, Editions Lidis, 1968) pour désigner les lieux bibliques.

En plus des bassins et de l'aqueduc, de nombreux autres vestiges et objets découverts à Arṭās datent des périodes romaines et byzantines²⁷⁹ et la plupart se trouvent à Khirbat al-Khūkh, mont de 765 mètres d'altitude sur la pente sud de la vallée d'Arṭās²⁸⁰. Certains archéologues pensent que Khirbat al-Khūkh était peuplé vers la fin de l'époque romaine et pendant l'époque byzantine car on y a trouvé des pierres tombales, un moulin, une citerne ainsi que des grottes creusées dans la roche qui dateraient de ces époques²⁸¹. Les ruines d'un couvent connu sous le nom de Dayr al-Banāt, au sud-est d'Arṭās, datent également de la période byzantine²⁸². Hilma Granqvist affirme que l'emplacement actuel du village ne date que du Moyen Âge²⁸³ mais des archéologues ont trouvé les ruines d'une église de l'époque des Croisés près de 'Ayn Arṭās²⁸⁴, source d'eau située dans le centre contemporain du village, ce qui voudrait donc dire que le village existe en son emplacement actuel depuis cette époque.

La conquête de la Palestine en 637 AD par les armées du calife 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, deuxième calife après le Prophète Muḥammad, a entraîné une forte immigration de la péninsule arabe (et particulièrement de la région du Yémen) vers la région toute entière. L'Etat a distribué des terres aux conquérants et leurs familles et de nouveaux liens commerciaux avec la péninsule arabe se sont tissés²⁸⁵. Plusieurs lieux dans la vallée d'Arṭās portent les noms de chefs de tribus arabes comme Jabal Abū Zayd qui tiendrait lui-même son nom d'Abū Zayd al-Hilālī, personnage légendaire de la péninsule arabe²⁸⁶. L'infrastructure d'eau en place depuis l'époque romaine a été maintenue telle quelle jusqu'à l'arrivée des Omayyades (661-750) qui ont effectué des aménagements pour faire arriver l'eau jusqu'à la Mosquée d'al-Aqsā et jusqu'aux nouveaux châteaux situés à Jérusalem mais qui n'ont pas exercé de contrôle direct sur l'infrastructure hydraulique. Pendant la première période du règne islamique, la région située entre Arṭās, Wadī al-Biyār et al-'Arrūb a connu une

²⁷⁹ Notons que Mūsā Sanad évoque, dans son manuscrit, la possibilité que le nom Arṭās vienne du nom du roi nabatéen Arétas, une théorie que je n'ai pas vue ailleurs que dans son manuscrit. Nous reviendrons sur cette théorie dans le troisième chapitre de cette thèse.

²⁸⁰ Al-Ju'ba, 2002, p. 29.

²⁸¹ Al-Ju'ba, 2002, pp. 29-30.

²⁸² Al-Ju'ba, 2002, p. 33.

²⁸³ Granqvist, 1931, p. 12.

²⁸⁴ Philip Baldensperger appelle cette église « l'Eglise du Jardin » (1913, p. 108).

²⁸⁵ Al-Ju'ba, 2002, p. 33. Selon Mūsā Sanad, quelques familles d'Arṭās font remonter leurs origines aux membres de l'armée dirigée par 'Umar ibn al-'Ās à la conquête de la Palestine en 637 AD. La première mosquée du village aurait été construite à cette époque et aurait été nommée en l'honneur du calife 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (Sanad, manuscrit, s.a., p. 15).

²⁸⁶ Sanad, manuscrit, s.a., p. 16.

croissance démographique globale importante qui s'explique en partie par la présence de l'armée autour des sources et de l'infrastructure hydraulique²⁸⁷.

A l'époque des Croisades (1099-1187), Arṭās se trouvait dans les limites du Royaume Latin de Jérusalem²⁸⁸. Selon Granqvist, le village, baptisé *Hortus Conclusus* par les moines de Bethléem²⁸⁹, appartenait à l'évêque de Bethléem²⁹⁰. Une fois le pouvoir des Croisés dans les villes consolidé, ces derniers se sont tournés vers les campagnes pour contrôler les ressources naturelles et établir des colonies agricoles. Au sud de Jérusalem, ces colonies étaient particulièrement nombreuses près des ressources et infrastructures hydrauliques, ainsi que le long de la route menant à Jérusalem. Ainsi, une colonie de Croisés existait près de 'Ayn Arṭās où ont été trouvées les ruines d'une église²⁹¹ de cette période ainsi qu'un réservoir d'eau (*birka*). L'eau de ce réservoir était probablement canalisée vers les champs des environs. Il y avait aussi une citadelle dans la partie du village où la colonie des Croisés avait été construite. Partout en Palestine, les Croisés ont restauré de vieux monastères de la fin de l'époque romaine et de l'époque byzantine²⁹² et à Arṭās, le couvent byzantin de Dayr al-Banāt a été rétabli et, selon Philip Baldensperger²⁹³, placé « sous la protection de St. Jean d'Acre ou des Templiers²⁹⁴ ».

De l'époque ayyoubide à la défaite d'Ibrāhīm Pacha en 1840

Arṭās a été reconquise par les armées musulmanes de Saladin en 1187. Selon Granqvist, l'appartenance administrative d'Arṭās a ensuite changé: « During the later Middle Ages Artas belonged to the Haram²⁹⁵ in Hebron as *waqf*²⁹⁶, as is proved by inscriptions in

²⁸⁷ Al-Ju'ba, 2002, pp. 34-35.

²⁸⁸ Al-Ju'ba, 2002, p. 43.

²⁸⁹ Baldensperger, 1913, p. 107.

²⁹⁰ Granqvist, 1931, p. 12.

²⁹¹ Philip Baldensperger appelle cette église « l'Eglise du Jardin » (1913, p. 108).

²⁹² Al-Ju'ba, 2002, pp. 42-43.

²⁹³ Philip Baldensperger est le fils du missionnaire Henri Baldensperger. Philip Baldensperger est l'auteur de nombreux articles et d'un livre sur la Palestine ; dans ses écrits, qui concernent majoritairement le folklore, il fait souvent référence à Arṭās.

²⁹⁴ Baldensperger, 1913, p. 108.

²⁹⁵ Al-Ḥaram al-Ibrāhīmī est la mosquée où se trouverait le tombeau du Patriarche Abraham.

²⁹⁶ Le *waqf* (pl. *awqāf*) est une fondation pieuse. Dans l'Empire ottoman, le *waqf* était, selon Randi Deguilhem, une institution dynamique et diversifiée, omniprésente dans la société, qui répondait à des besoins individuels, familiaux et étatiques, selon une structure généralement prédéfinie ("Wakf:

Hebron ... and in Artas itself²⁹⁷. » Ce changement d'appartenance correspond au changement de centre d'intérêt culturel : pour les Croisés, la ville natale de Jésus (Bethléem) représentait un centre naturel tandis que pour les Ayyoubides, la ville où se trouverait le tombeau d'Abraham (Hébron) était plus importante.

Selon Philip Baldensperger, pendant toute la période des « sultans arabes », les habitants d'Arṭās auraient été exonérés d'impôts à cause de l'infrastructure hydraulique qui conduisait l'eau de leur village à Jérusalem²⁹⁸. Il ne mentionne pas pourtant, dans ce contexte, un devoir de garde de l'infrastructure. Vu la chronologie implicite de son texte, il est clair que Baldensperger utilise le terme « arabe » lorsqu'il parle des sultans musulmans de la fin de l'époque des Croisés au début de l'ère ottomane car il englobe toute la période de 1187 à 1517, i.e. des Ayyoubides aux Mameloukes. Toutefois, le livre récent édité par l'historien Naẓmī al-Ju'ba, *al-Mashhad al-ḥadārī fī Arṭās*, ne mentionne pas d'exonération d'impôts, ni pour cette période, ni pour des périodes postérieures. Il semble donc que Baldensperger, qui n'a pas fait de recherches dans les archives, se base sur l'histoire orale qu'il a recueillie auprès des Raṭāsna. Ce qui a pu être établi pour l'époque ayyoubide (1187-1256), c'est le rôle central d'Arṭās dans l'organisation agricole de la région, notamment du district appelé al-'Arqūb²⁹⁹.

Pendant la période mamelouke (1260-1517), Arṭās était en effet géré par le système agricole mamelouk (*al-niẓām al-iqtā'ī al-mamlūkī*) où l'Etat cédait l'administration des impôts sur les terres aux particuliers, notamment aux militaires. La protection de l'infrastructure hydraulique, qui était auparavant gérée localement, est donc passée sous la responsabilité directe de l'Etat mamelouke en Palestine. A cette époque, le troisième bassin d'eau a été ajouté (la date exacte de construction varie selon les historiens, de la deuxième moitié du 15^e au début du 16^e siècle) et la source de 'Ayn Farūja a été ajoutée au système hydraulique des bassins dits de Salomon³⁰⁰. Le village d'Arṭās était alors composé d'une quarantaine de maisons pendant la période mamelouke. Il y avait un centre administratif qui

Ottoman Empire up to 1914", *Encyclopedia of Islam*, Leyde, Brill, 2000, fascicule 179-180, pp. 87-92). Voir aussi : Randi Deguilhem, éd., *Le waqf dans l'espace islamique. Outil de pouvoir socio-politique*, IFEAD, Damas.

²⁹⁷ Granqvist, 1931, p. 12.

²⁹⁸ Baldensperger, 1913, p. 109. Ruth Kark, dans son article *Land Purchase and Mapping in a Mid-Nineteenth-Century Palestinian Village*, reprend cette représentation de Philip Baldensperger pour la période de 1187 à 1517 (1997, p. 151).

²⁹⁹ Al-Ju'ba, 2002, p. 46. Il y a un village du même nom près d'al-Khaddar.

³⁰⁰ Al-Ju'ba, 2002, p. 47. Naẓmī al-Ju'ba se base sur Muṣṭafā Dabbāgh qui l'a datée de 1461 et Kamal al-'Asalī qui l'a datée de la période entre 1495 et 1516.

servait vraisemblablement, entre autres, de prison³⁰¹, ainsi que plusieurs moulins à huile³⁰². Une plaque portant des inscriptions en arabe et datant de l'époque mamelouke se trouve au village ; elle était dans l'ancienne mosquée du village à l'époque mamelouke. L'inscription mentionne la construction d'un moulin en 706/1306 ainsi que les institutions bénéficiant des revenus du moulin : un hôpital, une auberge et un *ḥammām* appartenant au *waqf* d'Hébron³⁰³.

Sur le début de l'époque ottomane qui commence ici en 1517 avec la prise du bilād al-Shām par le sultan Salīm I, il existe des informations concernant la population et l'agriculture de la région d'Arṭās. Ainsi, à la fin du 16^e siècle, Arṭās comptait trente-deux chefs de familles musulmanes³⁰⁴. Selon un livre rédigé en 1575 par le médecin et botaniste européen Leonard Rauwolf, la vallée d'Arṭās était un immense verger :

Beyond it is another valley not far from Bethlehem, they shew still to this day a large Orchard, full of Citron, Lemon, Orange, Pomegranate, and Fig-trees, and many others : which King Solomon did plant in his Days, with Ponds, Canals and other Water-Works very pleasantly prepared : as he saith himself in the Second Chapter of Ecclesiastes, Verse 5. 'I made me gardens and orchards, and planted trees in them of all kind of fruit.'³⁰⁵.

On peut également trouver des informations sur Arṭās à cette période dans les documents officiels ottomans concernant les bassins dits de Salomon et l'aqueduc qui amenait l'eau à Jérusalem. L'historien israélien Uriel Heyd a inclus un certain nombre de documents se rapportant à cette infrastructure dans son étude *Ottoman Documents on Palestine, 1552-1615* basée sur les *mühimme defteri*³⁰⁶. En effet, les réparations des bassins dits de Salomon et de l'aqueduc qui approvisionnait en eau la ville de Jérusalem font partie des travaux publics entrepris par Sultan Sulaymān I (1520-1566), surnommé le Législateur (*Qānūnī*) et, dans la littérature occidentale, le Magnifique³⁰⁷. Pendant son règne, une fondation pieuse (*waqf*) a été

³⁰¹ Selon Mūsā Sanad et Philip Baldensperger, qui se basent sur l'histoire orale en premier lieu, une prison a été construite à Arṭās pendant l'époque mamelouke.

³⁰² Al-Ju'ba, 2002, pp. 49-50.

³⁰³ Amit, 1994, p. 574.

³⁰⁴ Hütteroth et Abdulfattah (1977), cité dans Kark, 1997, p. 152.

³⁰⁵ Rauwolf (1575) cité dans Ray (1693, I, pp. 379-380), cité dans Kark, 1997, p. 152.

³⁰⁶ Ce sont les registres officiels de l'Etat ottoman où sont consignées des « affaires importantes ».

³⁰⁷ Sultan Sulaymān I ordonna par ailleurs la construction des murs autour de la vieille ville de Jérusalem.

établie dont l'objectif était l'entretien et l'amélioration de l'infrastructure hydraulique de la région de Jérusalem³⁰⁸.

[Summary] 24 Receb 959 (24 June 1552) Order to the Beylerbeg and the Cadi of Damascus: The aqueduct (*su yoli*) to Jerusalem has from olden times been endowed with some villages and arable fields (*mezāri*) as a waqf. Their revenue is used for paying the salaries of the officials of the aqueduct and the cost of repairs. While under the previous inspector (*nāzīr*) of the waqf its income was 9,000 – 10,000 aspers [a year], the present holder of this office has farmed it out for more than 13,000 aspers. The aqueduct has its own inspector, clerk (*kātib*), rent-collector (*cābī*), watchman (*bekci*) at the ponds, and supervisor (*müşidd*) from outside, whose salaries total 25 aspers a day. As this is a very large portion of the waqf revenue, some of these officials are to be dismissed for the sake of economy. As some of the said water is now taken for the imperial 'imāret³⁰⁹ built at Jerusalem, it does not suffice. It has [therefore] been ordered to join the water [from a place] named Wādī Abyār to the water [of the aqueduct] mentioned above, and 2,000 florin have been given to cover its expense³¹⁰.

Ce document nous apprend donc que des terrains agricoles étaient exploités en tant que waqf dans la région de Jérusalem pour payer le salaire des employés de l'aqueduc ainsi

³⁰⁸ Lemire, 2006, p. 246. Voir à ce sujet le chapitre 4, « Le Waqf hydraulique de Soliman », dans la thèse de Vincent Lemire, 2006.

³⁰⁹ 'Imaret : lieu où l'on distribue des repas destinés, entre autres, aux pauvres de Jérusalem, établi en 1552 par Hürrem Hasseki Sultan (appelée Roxelane dans les écrits occidentaux), l'épouse du Sultan Sulaymān I. Hürrem avait également établi des fondations pieuses à Istanbul, Ankara, Medina, Edirne et à la Mecque (Deguilhem, « Women, Gender and Waqf: Ottoman », section « Practices, Interpretations and Representations », *Encyclopaedia of Women and Islamic Cultures* (EWIC), vol. 5, Leyde, Brill, 2007, pp. 384-388. Cet article fait ailleurs état de la recherche sur les sujets liés au sexe et au waqf, particulièrement en ce qui concerne les femmes dans l'Empire ottoman. Je remercie chaleureusement Randi Deguilhem d'avoir mis ce texte à ma disposition avant sa parution.) Au sujet du 'imaret de Jérusalem, voir : Singer, Amy, *Constructing Ottoman Beneficence. An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*, Albany, State University of New York Press, 2002. Pour d'autres exemples de fondations pieuses établies par des femmes à l'époque ottomane, voir Zarinebaf, Fariba, « Women, Patronage, and Charity in Ottoman Istanbul », in Amira Sonbol, (éd.), *Beyond the Exotic. Women's Histories in Islamic Societies*, Syracuse University Press, 2005, pp. 89-101 (pour plus de références bibliographiques, voir Deguilhem, dans EWIC). Signalons enfin la parution d'un nouvel ouvrage collectif sur les 'imaret dans l'Empire ottoman édité par Amy Singer, Christoph K. Neumann et Nina Ergin, *Feeding People, Feeding Power : Imarets in the Ottoman Empire*, Istanbul, Eren Yayincilik, 2007.

³¹⁰ Heyd, 1960, pp. 146-147 (*verbatim*).

que le coût des réparations³¹¹. Il est probable que les employés de l'aqueduc venaient des environs de l'infrastructure hydraulique, à l'exception du surveillant qui venait de l'extérieur, comme le souligne le document. Selon un autre document extrait d'un *defter* daté du 16 mars 1660³¹², cité dans l'annexe du livre de Heyd, les bassins dits de Salomon³¹³ avaient dix-sept gardiens, dont un certain nombre étaient probablement d'Arṭās³¹⁴. Des recherches à venir dans les archives du ministère des Waqfs et des Affaires religieuses de l'Autorité Palestinienne situées à Abū Dīs pourront établir si certains terrains agricoles d'Arṭās étaient établis en *waqf* au profit de l'entretien de l'aqueduc et si des habitants d'Arṭās exploitaient les terrains agricoles de la fondation pieuse établie pour l'aqueduc³¹⁵.

L'historienne israélo-américaine Amy Singer, dans son livre *Palestinian Peasants and Ottoman Officials : Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem*, confirme que les autorités ottomanes à Jérusalem ont entrepris, pendant la seconde moitié du 16^e siècle, de réparer l'aqueduc et d'ajouter d'autres sources afin de mieux approvisionner la ville en eau³¹⁶. Dans le cadre de son analyse des registres du tribunal de Jérusalem, dont les *defter tapu tahrir*³¹⁷, elle parle d'un conflit permanent entre les habitants des villages voisins de l'aqueduc - Sūr Bāhir, Bethléem, Beit Jala, Arṭās et Faghūr – et les autorités ottomanes. Les paysans avaient droit à une certaine quantité d'eau, mais ils en prenaient souvent davantage et interrompaient l'écoulement de l'eau quand et où ils le voulaient, pour abreuver leurs animaux ou arroser leurs champs³¹⁸.

D'après le livre *al-Mashhad al-ḥaḍārī fī Arṭās* de Nazmī al-Ju'ba, le début de l'époque ottomane amorce une période de déclin pour Arṭās et une diminution de la population et de la production agricole. C'est à cette époque que le village perd son rôle central parmi les villages

³¹¹ Heyd, 1960, pp. 146-147 (*verbatim*).

³¹² Le titre du document est traduit par Heyd comme « Register of the names of the guards (*müstahfiz*) of the fortresses of Damascus and Jerusalem, and of the fortress of Hebron and the fortresses of the province of Damascus ». Il est préservé dans les archives ottomanes de la Turquie sous le nom de *Maliyeden müdevver versikalar*, no. 5219 (Heyd, 1960, p. 190).

³¹³ Heyd, 1960, p. 190.

³¹⁴ Selon deux Arṭāsiyāt rencontrées à Amman, les hommes de la famille Shahīn auraient traditionnellement été les gardiens de cette infrastructure : entretien avec Umm As'ad et Umm Shukrī, Amman, 8 mars 2006.

³¹⁵ Des registres concernant le *waqf* hydraulique de Sulaymān I se trouvent au ministère des Waqfs et des Affaires religieuses de l'Autorité Palestinienne, localisé à Abū Dīs près de Jérusalem (Lemire, 2006, p. 246).

³¹⁶ Heyd, 1960, p. 140.

³¹⁷ Singer, 1994, p. 46.

³¹⁸ Singer, 1994, pp. 101-102.

du district d'al-'Arqūb³¹⁹. Au vu des études citées plus haut, il n'est pas possible de parler d'une période de déclin *général* pour le 16^e siècle car c'est une période pendant laquelle Arṭās semble, au contraire, connaître un nouvel essor grâce à l'investissement de l'Etat ottoman dans l'infrastructure hydraulique proche du village. La géographe israélienne Ruth Kark, quant à elle, dans son article « Land Purchase and Mapping in a Mid-Nineteenth-Century Palestinian Village » fait état d'un manque de stabilité dans l'installation des Raṭāsna dans leur village à partir du 17^e siècle et jusqu'au milieu du 19^e siècle, situation due aux incursions des bédouins et aux conflits entre les villages rivaux³²⁰. L'histoire orale d'Arṭās, telle que nous l'aborderons un peu plus loin, fait part de plusieurs événements décrits comme des massacres que le village aurait subis pendant cette période. Toutefois, il n'y pas de base empirique qui justifierait la description de ces deux siècles et demi de l'histoire du village comme une longue période d'instabilité ou de déclin³²¹. Cette période était certes agitée, mais une image généralisée de déclin ne semble pas légitime. Elle est par ailleurs clairement mise en échec, au moins au 18^e siècle, par la décision du gouvernement ottoman de confier la garde de l'aqueduc aux Raṭāsna après avoir entrepris des réparations importantes en 1782³²². Si les Raṭāsna étaient vraiment si instables et « semi-nomadiques³²³ » que Ruth Kark le suggère dans ses descriptions de la période du 17^e au milieu du 19^e siècle, pourquoi le gouvernement ottoman les aurait-il choisis pour assurer la garde de l'aqueduc ?

L'invasion d'Ibrāhīm Pacha en 1831-1832, a mis fin à cette situation privilégiée des Raṭāsna et bouleversé leur existence. En 1834, une bataille eut lieu près d'Arṭās entre l'armée venue d'Egypte et les paysans des montagnes du sud de la région de Jérusalem, suite à

³¹⁹ Al-Ju'ba, 2002, p. 53.

³²⁰ Kark, 1997, p. 152. Elle parle aussi d'un abandon des terres dans la région, en s'appuyant sur un article de D. Grossmann intitulé « Fluctuations in Arab Settlement in the Hebron Mountains as Background for Jewish Land Purchases », publié en 1990 dans l'ouvrage édité par Ruth Kark, *Redemption of the Land of Eretz-Israel, Ideology and Practice* (1990). Les titres de l'ouvrage et de l'article montrent que le cadre général de ces études semble être motivé idéologiquement.

³²¹ A propos de la théorie du déclin de l'Empire ottoman à partir du 17^e siècle en général, voir Linda T. Darling, *Revenue Raising and Legitimacy : Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leyde, Brill, 1996, notamment l'introduction. Par rapport aux motivations idéologiques de cette représentation de la période ottomane en Palestine, voir l'article de Beshara Doumani, « Rediscovering Ottoman Palestine : Writing Palestinians into History », dans Pappé, I., *The Israel/ Palestine Question*, Londres/ New York, Routledge, 1999, pp. 11-40. Voir également le livre de Muḥammad 'Adnān Bakhīt, *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1982.

³²² Al-Ju'ba, 2002, p. 55.

³²³ Kark, 1997, p. 152.

laquelle l'armée d'Ibrāhīm Pacha a détruit Artās³²⁴. D'après Edward Robinson, en 1838, les habitants d'Artās vivaient dans des caves aux environs du village³²⁵. Ce statut de résident de cave leur permettait d'être exonérés d'impôts, suivant une règle en vigueur entre 1840 et 1918³²⁶.

Après cet aperçu de l'histoire d'Artās depuis l'époque romaine jusqu'au milieu du 19^e siècle, telle qu'elle est présentée par des sources archéologiques, archivistiques et historiographiques, il convient de se tourner vers l'histoire orale pour connaître les événements – réels ou fictifs – que les habitants évoquent à propos de l'histoire de leur village.

Les sept massacres : leitmotiv de l'histoire orale d'Artās ?

Nous allons ouvrir une parenthèse dans ce chapitre consacré à l'histoire d'Artās et nous intéresser à l'histoire orale d'Artās, telle qu'elle se raconte encore aujourd'hui parmi les Raṭāsna et telle qu'elle est en partie relatée par certains auteurs occidentaux du 19^e et du début du 20^e siècle. L'objectif est double : d'une part, nous essaierons de déterminer quels événements rapportés par les récits peuvent être authentifiés ; d'autre part, nous nous efforcerons de comprendre la signification des récits de l'histoire orale, au-delà de leur légitimité.

Toutes les sources mobilisées ici sont liées à l'histoire orale, qu'il s'agisse d'écrits occidentaux comme *The Immovable East* de Philip Baldensperger, publié en 1913, ou *Folk-Lore of the Holy Land* de J.E. Hanauer³²⁷, publié en 1907, ou bien du manuscrit de Mūsā Sanad. Les deux premiers ne s'appuient à aucun moment sur des documents archivistiques, mais sur l'histoire orale, les contes, et leur propre expérience de résidents en Palestine. Ils étaient compagnons d'école³²⁸ et passaient souvent leurs vacances ensemble à Artās, leurs

³²⁴ Al-Ju'ba, 2002, p. 65.

³²⁵ Robinson, Vol. II, pp. 168, cité dans Baldensperger, 1913, p. 99.

³²⁶ Al-Ju'ba, 2002, p. 65.

³²⁷ J.E. Hanauer, fils d'un missionnaire de la LJS, est l'auteur de nombreux articles pour le *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* (PEFQS) et des livres *Tales Told in Palestine* (1904) et *Walks about Jerusalem* (1910). Il est mort en 1938 (PEF, registre d'auteurs contribuant au PEFQS).

³²⁸ Ils étaient scolarisés à l'école de l'évêque Gobat à Jérusalem. Nous allons parler de leurs familles en plus de détail aux chapitres 3 et 4 de notre étude.

pères respectifs étant associés à John Meshullam au village. Mūsā Sanad opère sur la même base qu'eux, et puise également dans certains écrits occidentaux tels que, justement, ceux de Philip Baldensperger et de J.E. Hanauer ainsi que ceux d'Hilma Granqvist³²⁹, tous basés sur l'histoire orale.

La période du 17^e siècle jusqu'au milieu du 19^e siècle est au centre des récits de l'histoire orale que nous évoquerons ici. Selon l'histoire qui se raconte encore aujourd'hui parmi les Raṭāsna, Arṭās aurait, pendant cette période, connu sept massacres. Avant d'aborder le récit des massacres, qui ne sont d'ailleurs pas au nombre de sept, il convient de nous pencher un moment sur ce que les auteurs présentent comme les causes de ces événements. Signalons que les auteurs occidentaux ne parlent pas d'un nombre précis de massacres, mais rapportent certains événements violents dans l'histoire du village dont on retrouve les détails dans les récits des Raṭāsna sur les sept massacres. Chez Philip Baldensperger et J.E. Hanauer, le thème des privilèges que nous avons abordé plus haut, est inséparable des récits de massacres. Rappelons donc brièvement les bases *empiriques* de cette idée selon laquelle les habitants d'Arṭās auraient joui de privilèges pendant une longue période de temps.

Selon Naẓmī al-Ju'ba, Arṭās avait un rôle central dans l'organisation agricole de la région, notamment du district appelé al-'Arqūb pendant l'époque ayyoubide (1187-1256)³³⁰ rôle qui se perpétua pendant la période mamelouke dans le cadre du système agricole (*al-niẓām al-iqtā'ī al-mamlūkī*). Pendant cette période, la protection de l'infrastructure hydraulique, qui était auparavant organisée localement, passe sous la responsabilité directe de l'Etat mamelouke en Palestine³³¹, centralisation qui va devenir plus prononcée encore à l'époque ottomane. Ainsi, avec la création du *waqf* de Sulaymān I le 15 juin 1541³³², l'infrastructure hydraulique près d'Arṭās devient une priorité pour l'Etat ottoman en Palestine. Toutefois, les Raṭāsna n'ont pas de rôle *collectif* dans la garde et l'entretien de l'infrastructure (bien qu'individuellement, certains Raṭāsna aient probablement eu un poste officiel dans ce cadre) jusqu'après les rénovations entreprises en 1782, date à laquelle les Raṭāsna sont

³²⁹ En ce qui concerne les parties des écrits de Granqvist utilisés ici, ils sont basés sur l'histoire orale, bien qu'ailleurs dans ses livres, elle a également utilisé des écrits d'archéologues et d'historiens pour décrire l'histoire du village.

³³⁰ Al-Ju'ba, 2002, p. 46. Il y a un village du même nom près d'al-Khaddar.

³³¹ Al-Ju'ba, 2002, p. 47.

³³² Lemire, 2006, p. 246.

officiellement investis du devoir de garde de l'aqueduc et des bassins dits de Salomon³³³. Ils accomplissent cette tâche jusqu'en 1850 (avec une interruption entre 1831 et 1840, période de l'occupation égyptienne de la région). En 1850, la mission est confiée à une famille de Bethléem. À partir de sources empiriques, on peut donc établir qu'Arṭās occupe un rôle central pendant les époques ayyoubide et mamelouke, et qu'il jouit d'un statut privilégié découlant de la centralité de l'infrastructure hydraulique voisine pendant la période ottomane. Mais, même pour les années où les Raṭāsna se sont vu confier la garde de l'aqueduc, nulle mention n'est faite d'exemption d'impôt ou de privilèges. Tournons nous maintenant vers les récits de l'histoire orale, ceux qui figurent dans les écrits de Philip Baldensperger, J.E. Hanauer et Mūsā Sanad.

Philip Baldensperger prétend que pendant les périodes ayyoubide, abbaside et mamelouke (qu'il appelle « the domination of Arab sultans »), les habitants d'Arṭās étaient exonérés d'impôts et jouissaient d'un statut privilégié dans la région, mais que cette période d'hégémonie a été suivie d'une « révolution », événement à propos duquel il ne donne aucune précision³³⁴ :

Because of the conduit which led the water from Solomon's Pools and the springs 'Ain Etan and 'Ain Saleh to the Mosque in Jerusalem, the inhabitants of the village were exempted from taxes during the whole of the domination of the Arab sultans. [...] The chiefs of the village, exonerated from all burdens, possessed not only a certain independence but even enjoyed the right of distributing justice to neighbouring villages and tribes, - a right which they abused to such an extent that at last a revolution was provoked, and they were overthrown. Nevertheless, under their authority Urtas again prospered. These kinglets [chiefs of the village] forced good deal of commerce of the district to pass their way; they possessed a palace of justice, a large prison and a gibbet for recalcitrant ones³³⁵.

³³³ Al-Ju'ba, 2002, p. 55.

³³⁴ Baldensperger, 1913, p. 109. La chronologie exacte de son récit est difficile à établir, puisqu'il ne donne ni dates ni périodisations historiques. Il parle, à propos des périodes ayyoubide, abbaside et mamelouke, de la période des « sultans arabes » et de la fin du Moyen-Âge à propos du début de l'époque ottomane.

³³⁵ Baldensperger, 1913, p. 109. J.E. Hanauer, dans son livre *Folk-Lore of the Holy Land*, prétend que la ruine (« downfall ») d'Arṭās est due à « l'insolence » des Raṭāsna qui avaient des privilèges importants vis-à-vis des habitants des villages du district. Hanauer donne une description de la montée en puissance des cheikhs d'Arṭās qui ressemble à celle de Philip Baldensperger : «The people of the village of Artass were entrusted with the care of the pools and aqueduct, and, as a recompense for this

La « révolution » est donc assez rapidement suivie d'un nouvel épanouissement d'Arṭās, et d'après la description des institutions, cette période de nouvel épanouissement correspond à l'époque mamelouke. Périodisation confirmée dans la suite de l'histoire, par l'époque mentionnée par Baldensperger à propos de l'événement qu'il présente comme un « massacre » :

Conflict with the people of Se'ir, near Hebron, resulted, at the close of the Middle Ages, in the almost total destruction of the inhabitants of Urtas. Those who escaped the massacre took refuge with distant relatives or in the fortress near Solomon's Pools³³⁶.

Baldensperger avance donc que ce massacre a eu lieu au début de l'époque ottomane. Mūsā Sanad prétend pour sa part qu'il s'agit là d'un deuxième massacre et qu'il aurait eu lieu vers la fin du 18^e siècle³³⁷. Cela semble plus plausible car la forteresse Qal'at al-Birak, que Baldensperger cite comme lieu de refuge, n'a été construite que dans la première moitié du 17^e siècle³³⁸. Quel est donc le premier massacre ?

Selon Mūsā Sanad, le premier massacre aurait été le résultat d'une alliance des villages voisins d'al-'Arrūb contre la « dominance » d'Arṭās³³⁹. Pour parvenir à leurs fins, les populations de ces villages auraient employé une ruse : une femme de l'un des villages dominés qui s'était rendue à Arṭās pour y régler les impôts aurait prétendu qu'un homme d'Arṭās avait essayé de la violer. Pour venger cet outrage, les hommes des villages alentour seraient descendus à Arṭās où ils auraient - selon le manuscrit de Mūsā Sanad - tué « 90 couples de frères » et détruit les maisons. Les bergers d'Arṭās auraient vu ce massacre de loin et auraient poursuivi les meurtriers jusqu'au village de Ḥussān où ils les auraient tous tués³⁴⁰.

service, were exempted by the Government from paying taxes. In consequence of these privileges the fellahin of this place grew rich, and their sheykh gained considerable power in the district. So great grew his influence that disputes amongst the peasants were frequently submitted to his arbitration; and in time, he even had a prison for offenders in the tower he had erected in the village. Prosperity, however, begat pride and arrogance in a generation or two, and the Artassites became so insolent that their downfall could not be averted. » (Hanauer, 1907, p. 117).

³³⁶ Baldensperger, 1913, p. 110.

³³⁷ Sanad, manuscrit, s.a., p. 20.

³³⁸ Sanad, manuscrit, s.a., p. 18.

³³⁹ Sanad, manuscrit, s.a., p. 18.

³⁴⁰ Sanad, manuscrit, s.a., p. 19.

Il est possible que ce premier massacre corresponde à la « révolution » que Philip Baldensperger situe à l'époque mamelouke. Or, cette périodisation est mise en doute par Hilma Granqvist dans une note de bas de page du tome I de *Marriage Conditions in a Palestinian Village* (1931). Elle évoque la possibilité que le voyageur allemand Niebuhr ait vu la vallée d'Arṭās après cette première destruction du village :

Il n'est pas impossible que C. Niebuhr qui visita le lieu en août 1766 ait été le témoin de cette destruction. Il affirme (*Reisebeschreibung*, III. [Hamburg, 1837], p.67) : 'Entre la dite fontaine scellée et Bethléem il y a une vallée étroite et profonde, avec une belle source, autour de laquelle il n'y a plus que quelques jardins en piteux état; près des jardins, on voit encore les vestiges d'un village entièrement détruit'.³⁴¹

D'après la séquence des massacres établie par Mūsā Sanad, le deuxième massacre est lié à un conflit avec le village de Sa'īr près d'Hébron, qui aurait eu lieu vers la fin du 18^e siècle. A propos de ce massacre, les Raṭāsna peuvent encore dire où les divers clans et familles d'Arṭās se sont enfuis : la plupart se sont installés dans des villages entre Bethléem et Hébron, comme Wād Fuqīn et Bayt Ummar, mais quelques membres du clan des Rabay'a sont partis pour un village près de Karak à l'est du Jourdain³⁴². Ce massacre et ses conséquences ont, semble-t-il, été confirmés par le récit du voyageur allemand U.J. Seetzen, qui, selon la géographe Ruth Kark, a trouvé, en 1806, le village en ruines et la vallée occupée par les Ta'āmra, une tribu de semi-nomades vivant dans la région de Bethléem. Ils y avaient installé dix tentes³⁴³.

J.E. Hanauer donne le récit d'un autre massacre qui aurait impliqué le village d'Idhna, près d'Hébron :

... one day, the people of Idhna, a village west of Hebron, but allied to the Artassites, having been worsted in a fight and forced to retreat to their village

³⁴¹ Granqvist, 1931, p. 13, ma traduction.

³⁴² Sanad, manuscrit, s.a., p. 20. Ces détails sont d'ailleurs rapportés par Granqvist comme des éléments présents dans la mémoire des villageois. Notons que Granqvist dit que les Raṭāsna se souvenaient encore de deux « catastrophes » suite auxquelles le village avait été détruit et sa population dispersée. Elle ne donne pas les termes locaux employés pour décrire ces événements (Granqvist, 1931, p. 13).

³⁴³ Seetzen, 1854, pp. 44-45, cité dans Kark, 1997, p. 152.

where they were besieged by their enemies, sent some of their women to Artass to ask for succour. The envoys reached the village safely, but instead of hastening to the help of the men of Idhna, the men of Artass insulted the women and sent them home to their husbands. Justly incensed, the people of Idhna made peace with their enemies, and waited for an opportunity for avenging the dishonour done to them. Hearing that on a certain day a great wedding was to take place at Artass, they quietly mustered their forces and suddenly fell upon the unprepared villagers... Only a few escaped, and with their families found refuge in the castle at the Pools, where their descendants continued to live till some fifty years ago, when, the country having become more settled, they returned to the adjacent valley of Artass, and built new dwellings amid the ruins of the former village³⁴⁴.

La place de ce massacre dans la chronologie des sept massacres est difficile à déterminer. D'après les éléments fournis par Hanauer, on peut seulement supposer que l'événement s'est produit une ou deux générations après la construction de la citadelle de Qal'at al-Birak. Cette citadelle n'ayant été construite que pendant la première moitié du 17^e siècle, on pourrait alors avancer l'hypothèse que ce massacre s'est produit vers la fin du même siècle.

Selon Granqvist, les habitants semblent être retournés à Arṭās vers 1830, mais craignant les Ta'āmra, ils se sont d'abord installés dans la citadelle de Qal'at al-Birak à l'ouest du village³⁴⁵. Il faut savoir que les clans d'Arṭās appartenaient à la faction de Qais³⁴⁶, tandis que les Ta'āmra, appartenaient à la faction rivale de Yaman³⁴⁷. Ces derniers ont

³⁴⁴ Hanauer, 1907, p. 118.

³⁴⁵ Granqvist, 1931, p. 14.

³⁴⁶ Les factions de Qais et Yaman dans le bilād al-Shām faisaient remonter leurs origines à deux tribus rivales, l'une du nord de la péninsule arabe et l'autre du sud, respectivement, qui seraient venues au moment de l'expansion musulmane. Ces factions sont aujourd'hui souvent regardées comme fictives, mais pour la population de la Palestine jusqu'en 1860, elles avaient un impact réel au quotidien. Selon le sociologue Salim Tamari, leur fonction pratique était d'établir la base pour des alliances en temps de conflit entre les clans. Ces alliances ne tenaient pas compte de la division entre villes et villages d'un côté, et entre chrétiens et musulmans de l'autre, élément particulièrement important dans la région mixte de Bethléem (Tamari, 1982, p. 181). Voir aussi à ce sujet : Schölch, 1993, pp. 191-196. Signalons également le livre de Jane Hathaway, *A Tale of Two Factions: Myth, Memory, and Identity in Ottoman Egypt and Yemen*, SUNY (State University of New York) Press, 2003.

³⁴⁷ Granqvist, 1931, p. 14.

fréquemment commis des pillages dans le village pendant la première moitié du 19^e siècle³⁴⁸. Philip Baldensperger affirme que le gouvernement ottoman a donné aux paysans d'Arṭās la permission de s'installer à Qal'at al-Birak, à condition qu'ils gardent les aqueducs et la route de Bethléem à Hébron, tâche qu'ils n'auraient pas respectée, puisque - selon lui - ils auraient eux-mêmes dévalisé les voyageurs qui passaient sur la route³⁴⁹. Granqvist rapporte que chacune des tours de la forteresse portait le nom du clan qui y résidait pendant cette période : la tour de Shahīn, la tour de Mashānī, la tour de Rabay'a et la tour de 'Ūda³⁵⁰. Selon Naẓmī al-Ju'ba, la division de la communauté villageoise entre quartier oriental et quartier occidental date de l'époque où les Raṭāsna ont quitté Qal'at al-Birak pour se réinstaller au village même³⁵¹.

Selon Mūsā Sanad, les Raṭāsna ont commencé à regagner leur maison (ou ce qu'il en restait) en 1830, juste un an avant l'invasion d'Ibrāhīm Pacha. Ils ont pris position contre lui en soutenant le sultan ottoman³⁵². En 1834, l'armée d'Ibrāhīm Pacha, sous le commandement de Rashīd Bek, est attaquée par les rebelles près de 'Ayn Arṭās ; 800 meurent dans la bataille, dont Rashīd Bek. Par la suite, l'armée détruit le village et expulse ses habitants³⁵³. Baldensperger et Granqvist mentionnent la prise de position, mais ne mentionnent pas la destruction du village. La seule source occidentale qui confirme ce récit est le livre du voyageur Liévin de Hamme qui affirme qu'Ibrāhīm Pacha a entièrement détruit le village, mais il avance la date de 1831 pour cette destruction³⁵⁴. Edward Robinson, célèbre chercheur américain et spécialiste de la Bible³⁵⁵, apporte ce témoignage sur Arṭās pour l'année 1838:

The place is still inhabited, though the houses are in ruins, - the people dwelling in caverns among the rocks of the steep declivity. Here are manifest traces of a site of some antiquity, - the foundation of a square tower, a low thick wall of large squared stones, rocks hewn and scarped, and the like³⁵⁶.

³⁴⁸ Seger, 1981, p. 18. Jusqu'au début du 19^e siècle, les habitants d'Arṭās auraient d'ailleurs été impliqués dans le commerce d'armes et de munitions pour les factions de Qais et de Yaman (*idem.*).

³⁴⁹ Baldensperger, 1913, p. 110.

³⁵⁰ Seger, 1981, p. 18.

³⁵¹ Al-Ju'ba, 2002, p. 65.

³⁵² Sanad, manuscrit, s.a., p. 20.

³⁵³ Sanad, manuscrit, s.a., pp. 20-21.

³⁵⁴ Hamme, 1875, pp. 299-300, cité dans Kark, 1997, p. 152.

³⁵⁵ Robinson (1794-1863) est l'auteur de plusieurs livres sur la topographie biblique. Il était professeur au prestigieux Union Theological Seminary à New York.

³⁵⁶ Robinson, Vol. II, pp. 168, cité dans Baldensperger, 1913, p. 99.

La destruction décrite par Robinson semble donc être l'œuvre de l'armée d'Ibrāhīm Pacha. Dans le manuscrit de Mūsā Sanad, la destruction du village et la dispersion des Raṭāsna entreprise par Ibrāhīm Pacha semblent s'inscrire dans la continuité des sept massacres.

La destruction du village par Ibrāhīm Pacha étant expliquée, et les quatre événements ou massacres qui ont dispersé les Raṭāsna évoqués, il convient de se pencher à nouveau sur la question de la cause des trois premiers massacres. L'élément central dans le récit de Baldensperger est l'exonération des impôts, dont nous avons montré qu'elle était probablement fictive, bien que pendant certaines périodes, les habitants d'Arṭās semblent effectivement avoir échappé au fisc. Cette exonération a permis à Arṭās d'avoir un statut privilégié dans le district ; selon Baldensperger, le village a été à la fois riche et puissant. Par contre, dans le récit de Mūsā Sanad, qui reprend dans son manuscrit les idées de Baldensperger sur l'exonération³⁵⁷, la cause des sept massacres est le fait qu'Arṭās était le village « dominant » dans la région jusqu'au 18^e siècle et qu'il exigeait des tributs (*atawāt*)³⁵⁸ des autres villages. Il n'y donc pas d'accord sur la cause exacte de l'hostilité avec les villages voisins entre Baldensperger et Hanauer d'un côté, et Mūsā Sanad de l'autre, mais tous trois font état du statut privilégié d'Arṭās dans la région, manifestement lié à sa richesse en eau et à sa proximité de l'infrastructure hydraulique.

Selon ces récits, l'attitude des cheikhs d'Arṭās à l'égard des villages des environs aurait donc provoqué des réactions négatives chez leurs voisins. Les événements qui en ont résulté sont inscrits dans la mémoire collective des Raṭāsna comme les sept massacres. Il est fort possible que le chiffre sept ait été choisi pour son côté mystique³⁵⁹, car les sources disponibles nous donnent seulement des informations sur un, deux ou trois massacres.

En effet, au cours des entretiens que j'ai menés à Amman, les femmes originaires d'Arṭās ont dit avec gravité : « *Arṭās indabḥat sab'a dabḥāt* » (*Arṭās fut massacré sept fois*), mais elles n'ont fourni aucun détail. Il pourrait s'agir d'une image qui a assez de signification

³⁵⁷ Sanad, manuscrit, s.a., p. 4.

³⁵⁸ Sanad, manuscrit, s.a., p. 17.

³⁵⁹ Le chiffre sept a une place particulière dans les trois religions monothéistes (les sept jours de la semaine, les sept bras de la menorah, les sept cieux, les sept péchés capitaux, etc.), ainsi que dans la mythologie gréco-romaine (les sept merveilles du monde) et dans les contes européens (Blanche Neige et les sept nains).

pour se passer d'explication – autrement dit : une image mythique. Subir sept massacres implique de survivre sept massacres et de reconstruire sept fois. Pour les Arṭāsiyāt, la signification des sept massacres est dans la valorisation de la survie face à l'adversité. Nous reviendrons plus tard de manière plus détaillée sur le rôle que pourrait jouer ce thème des sept massacres dans la mémoire collective des Raṭāsna.

III. L'arrière-plan de l'histoire d'Arṭās entre 1841 et 1948

Transformations sociopolitiques et économiques entre 1841 et 1918 : l'impact de la politique de réforme ottomane et de l'ouverture vers l'Europe

Face à la fragmentation, les réformes

Les 77 dernières années du règne ottoman en Palestine sont agitées sur le plan socio-politique et économique. Face à l'impérialisme européen (en particulier britannique et français), la capitale ottomane d'Istanbul³⁶⁰ s'efforce de conserver son pouvoir qui, en 1841, s'étend de l'île de Corfou au nord-est de la Méditerranée jusqu'à Tunis au sud-ouest, en passant par l'Irak en Mésopotamie. Le processus de fragmentation de l'Empire a déjà commencé avec la perte de la Grèce dans les années 1820, puis l'occupation de la régence d'Alger par la France en 1830, et a même été amorcé plus tôt avec l'occupation de l'Égypte et de la Syrie par Napoléon (1798-1799)³⁶¹.

L'invasion du bilād al Shām par Ibrāhīm Pacha en 1831-1832 déstabilise l'Empire ottoman plus encore. L'Empire engage ensuite un processus de centralisation et de réformes administratives (les Tanzīmāt) pour, d'une part, consolider son pouvoir³⁶² et, d'autre part, faire des concessions aux pays européens qui l'ont soutenu contre l'usurpateur venu d'Égypte.

³⁶⁰ Les consuls européens l'appelaient encore Constantinople. La capitale ottomane était aussi connue sous le nom d'al-Bāb al-‘Ālī, ce qui se traduit par « la Sublime Porte ». Ce nom se trouve souvent dans les documents consulaires.

³⁶¹ Laurens, 1999, p. 19. Voir les pages 11-20 du tome I de *La Question de la Palestine* pour une contextualisation détaillée de l'expédition de Bonaparte et des différentes lectures faites de cette expédition en Europe.

³⁶² Selon Randi Deguilhem, d'un point de vue plus large, on peut dire que le processus de réforme avait déjà commencé à la fin du 18^e siècle avec le *Nizām al-Jadīd* du sultan Salīm III (1789-1807) et avec les programmes de centralisation de Maḥmūd II (1808-1839) (Deguilhem, 2002, p. 223).

On peut également affirmer que les capitulations³⁶³, ces droits extraterritoriaux accordés aux puissances européennes et à leurs sujets dans l'Empire ottoman³⁶⁴, sont considérables. Nadine Picaudou décrit les résultats des capitulations comme suit:

Mais l'extension abusive des protections consulaires aux minorités autochtones, au nom de capitulations détournées de leur vocation originelle, porte désormais atteinte à la souveraineté ottomane. Les garanties de sécurité et l'immunité juridique que ces traités reconnaissaient initialement aux marchands, aux missionnaires et aux pèlerins de l'Europe s'appliquent à un nombre croissant de chrétiens ou de Juifs locaux qui gravitent autour de consulats étrangers comme pour mieux se soustraire à la loi ottomane³⁶⁵.

La Palestine en tant que Terre sainte est un enjeu important pour Istanbul, Londres, Paris, Berlin et Moscou, et les pouvoirs européens essaient de gagner de plus en plus d'influence sur le développement de cette partie de l'Empire. La Palestine est dans « le tourbillon » de la Question de l'Orient, pour reprendre les mots d'Alexander Schölch³⁶⁶. La Grande-Bretagne est le premier pays à ouvrir un consulat à Jérusalem en 1838, et progressivement d'autres consulats européens suivent l'exemple.

En 1850, la Palestine compte environ 350 000 habitants, dont 85% musulmans, 11% chrétiens et moins de 4% juifs. Deux tiers de la population vit à la campagne et un tiers habite dans les 13 villes du pays³⁶⁷. En 1922, 72 ans plus tard, soit 4 ans après la fin du règne ottoman en Palestine, le premier recensement britannique fait état d'environ 734 000 habitants, dont 650 000 « arabes » (musulmans et chrétiens) et 84 000 « juifs » (11% de la population)³⁶⁸. Des changements démographiques importants³⁶⁹ se produisent durant ces

³⁶³ Comme le montre A.L. Tibawi (1961), le terme *Capitulations* vient de capitula, c'est-à-dire de chapitre, de concession ou privilège offert au début du 16^e siècle d'abord à Venise et plus tard à la France et la Grande-Bretagne par l'Empire ottoman (p. 30).

³⁶⁴ Kark, 1984, p. 357.

³⁶⁵ Picaudou, 1997, p. 25.

³⁶⁶ Schölch, 1993, p. 49.

³⁶⁷ Schölch, 1993, p. 284.

³⁶⁸ *Palestine and Transjordan Administration Reports*, 1918-1949, p. xiv.

³⁶⁹ Le changement de terminologie démographique est par lui-même un bon indicateur des transformations qui avaient eu lieu : là où les Ottomans parlaient des musulmans, chrétiens et juifs en tant que communautés, les Britanniques ne voyaient que deux communautés, arabe et juive. Les catégories religieuses s'étaient donc effondrées au profit des nouvelles catégories communautaires à connotation nationale. Toutefois, les représentations coloniales de la population indigène de la

décennies³⁷⁰, suite à deux éléments majeurs : la politique de réforme ottomane, qui apporte plus de sécurité dans les zones rurales et contribue à une croissance économique générale, et l'influence européenne croissante en Palestine qui facilite, entre autres, l'immigration juive en Palestine³⁷¹.

La consolidation du pouvoir ottoman dans la région de Jabal al-Quds

Une grande partie des réformes ottomanes du 19^e siècle concernent l'administration, la fiscalité et l'armée mais aussi le domaine culturel³⁷². Ces réformes visent à centraliser le pouvoir et le contrôle des ressources et à rendre plus efficace la collecte des impôts et la conscription militaire ; elles s'inscrivent donc dans la même logique de modernisation que d'autres mouvements de réformes ailleurs dans le monde à cette époque. La centralisation du pouvoir au niveau de l'Empire passe nécessairement par la consolidation du pouvoir au niveau local³⁷³, que nous allons examiner en premier lieu.

Pendant la deuxième moitié du 19^e siècle, Artās fait partie du district de Jérusalem (*qadā'* al-Quds), appelé aussi Jabal al-Quds, et de la région (*nāḥiya*) de Banī Ḥasan, qui comprend dix villages majoritairement musulmans. (En revanche, dans la région voisine de Wādiyya, deux tiers de la population est non musulmane et en grande majorité chrétienne³⁷⁴.)

Palestine ne lui reconnaissaient pas vraiment une identité arabe, cette dernière étant assimilée à la population des déserts et des steppes (Picaudou, 2006c, p. 163). En revanche, en Irak, le pouvoir mandataire britannique créa un « nationalisme ethnique exclusif » basée sur une ethnicité arabe, dont le « rattachement ottoman » constituait dans le code de la nationalité irakienne la preuve d'authenticité. Ainsi, la majorité chiite de la population qui n'avait pas eu la nationalité ottomane pour différentes raisons, et les minorités tels les Kurdes étaient effectivement considérées des citoyens avec une nationalité de « catégorie B ». (Luizard, 2006b, pp. 402-404).

³⁷⁰ Au sujet des développements démographiques en Palestine de la fin de l'époque ottomane à la période mandataire, voir Justin McCarthy, *The Population of Palestine : Population History and Statistics of the Late Ottoman Period and the Mandate*, New York, Columbia University Press, 1990. Pour un regard plus englobant sur les développements des communautés chrétiennes et juives dans la région de l'Empire ottoman, voir Youssef Courbage et Philippe Fargues, *Chrétiens et juifs dans l'islam arabe et turc*, Payot, 2005.

³⁷¹ Schölch, 1993, pp. 284-285.

³⁷² Schölch, 1993, p. 253. Les *Tanzīmāt* ont également eu un impact important au niveau culturel, notamment dans le domaine de l'enseignement. Pour les changements dans ce domaine en Palestine, voir : Khalidi, 2003, pp. 73-77, 87-95.

³⁷³ Il semble qu'en général, l'objectif de centralisation n'a été atteint que partiellement par l'administration ottomane. Ainsi, pour ce qui est de l'administration des *awqāf* en Syrie par exemple, Damas est resté le centre des décisions pour la province de Dimashq al-Shām jusqu'à la fin de l'époque ottomane (Deguilhem, 2002, p. 219).

³⁷⁴ Schölch, 1993, p. 20.

Pendant cette période, les cheikhs de la région de Banī Ḥasan sont issus de la famille Darwīsh du village al-Walaja, à côté d'Arṭās³⁷⁵.

Jusqu'au début des années 1860³⁷⁶ en Palestine, le manque de sécurité est l'un des trois problèmes majeurs des paysans dans leur vie quotidienne, les deux autres étant les catastrophes naturelles (invasions des grandes sauterelles et des souris) et les maladies infectieuses (comme le choléra), qui, eux aussi, rendent la vie hasardeuse. Le problème de sécurité est dû à un manque d'engagement de la part des autorités ottomanes dans la lutte contre les razzias bédouines sur les villages, problème d'ailleurs existant dans l'Empire tout entier. En 1852, il n'y a que 976 soldats ottomans en poste dans ce qui est aujourd'hui la Cisjordanie. Les paysans se sentent souvent si menacés qu'ils n'ont d'autre solution que de fuir leur village pour se réfugier dans les montagnes³⁷⁷.

Ainsi, les paysans d'Arṭās qui ont quitté leur village à la suite des affrontements avec l'armée d'Ibrāhīm Pacha mentionnés plus haut, semblent ne pas oser regagner leurs maisons pendant de longues années par crainte des Ta'āmra, cette tribu semi-nomade de la région de Bethléem qui mène souvent des razzias contre les villageois. Parallèlement, le district de Banī Hasan, dans lequel se trouve Arṭās, est la scène de nombreuses confrontations entre la famille Abū Ghawsh, du district de Banī Mālik, et la famille Laḥḥām du district de 'Arqūb³⁷⁸. Les deux clans ennemis recrutent chacun leur soutien par un système d'alliance avec les factions de Yaman et Qais, mais ce système est clairement un « moyen de fortune », pour reprendre les mots d'Alexander Schölch³⁷⁹. 'Uthmān Laḥḥām est le *naẓīr* responsable d'Arṭās au début des années 1850³⁸⁰. Son clan était Yamanī à la base, mais pendant un conflit en 1855, il a pris la tête de la faction de Qais³⁸¹. Les Raṭāsna étant Qaysi et les Ta'āmra Yamanī³⁸², ils sont

³⁷⁵ Schölch, 1993, p. 188.

³⁷⁶ Joël Migdal (1980, pp. 9-12) pense que le tournant dans la situation sécuritaire s'est produit au milieu du 19^e siècle. A la lecture d'Alexander Schölch, qui analyse en grand détail les derniers conflits entre les cheikhs ruraux et leurs alliés, d'un côté, et le gouvernement ottoman avec sa volonté de consolider son pouvoir, de l'autre, ce tournant pourrait se situer plus précisément dans le début des années 1860. En effet, pendant les années 1850, il y avait encore de nombreux conflits armés aussi bien dans la région de Jabal al-Quds (dont Arṭās faisait partie) que dans Jabal Nablus ; voir Schölch, 1993, pp. 197-240.

³⁷⁷ Migdal, 1980, p. 9.

³⁷⁸ Dans la deuxième moitié du 19^e siècle, le district (*nāḥiya*) d'al-'Arqūb faisait partie de la région (*qadā'*) d'Hébron (Schölch, 1993, p. 20).

³⁷⁹ Schölch, 1993, pp. 229-234.

³⁸⁰ Blumberg, 1980, p. 164.

³⁸¹ Schölch, 1993, p. 232.

fréquemment opposés pendant les conflits locaux des années 1850. Selon Schölch, la politique de consolidation du pouvoir implémentée par Thurayā Pacha, gouverneur de Jérusalem à la fin des années 1850, réussit enfin à mettre fin à ces conflits dans la région de Jabal al-Quds³⁸³, que nous évoquerons dans le chapitre 4 de notre étude.

La région de Jabal al-Quds ne connaît pas d'événements semblables aux violences de 1859-1860 au Mont Liban et à Damas, mais les nouvelles de ces violences sèment la panique chez les Européens et également chez les chrétiens arabes de Jérusalem³⁸⁴. Dans les milieux européens, et surtout chez les missionnaires, ces nouvelles ravivent le souvenir d'un événement qui s'est produit en avril 1856 à Naplouse. Un missionnaire anglais armé aurait, selon le rapport consulaire britannique, tué accidentellement un mendiant à l'entrée de la ville. Le gouverneur de la ville ayant probablement réglé l'affaire sans verser de *dīya*, son acte aurait, selon le même rapport, provoqué la colère des '*ulamā*' de Naplouse qui auraient alors mobilisé la foule et organisé des émeutes de courte durée faisant une victime et occasionnant surtout des dégâts matériels³⁸⁵.

Le poids des impôts

Pendant la deuxième période des Tanzīmāt (1856-1876), l'un des principaux objectifs du gouvernement ottoman est de réorganiser le fonctionnement local du gouvernement, notamment en instaurant un système de perception directe de l'impôt. Jusqu'à la fin des années 1850 en Palestine, le système de perception de l'impôt est indirect et la concession du droit de perception souvent héréditaire³⁸⁶. Ainsi, le fermier d'impôt (*multazim*) collecte les impôts du district dont il est responsable pour les remettre au gouverneur ottoman³⁸⁷ selon un système appelé *iltizām* (affermage). Les lois de vilayet de 1864 et 1871 prévoient la création

³⁸² Granqvist, 1931, p. 14.

³⁸³ Schölch, 1993, pp. 232-233. La volonté de consolider le pouvoir ottoman en Palestine se trouve également exprimé dans la volonté de donner un statut plus important à Jérusalem, ce qui impliquait un lien plus direct avec Istanbul. Ainsi, en 1841 et en 1854, Jérusalem a été placée directement sous le contrôle d'Istanbul, mais ce changement de statut n'a été que temporaire. Il n'est devenu permanent qu'en 1874 (Schölch, 1993, pp. 13-15).

³⁸⁴ Schölch, 1993, pp. 273-274.

³⁸⁵ Schölch, 1993, pp. 269-270. Lors de ces émeutes de courte durée, les maisons des agents consulaires français et britannique et d'un missionnaire britannique ont été pillées et endommagées ainsi que l'école protestante, une église grecque orthodoxe et la maison d'un dignitaire grec orthodoxe. La seule victime de cette journée de violence a été le père de l'agent consulaire prussien, Sa'īd Qa'war (*idem.*).

³⁸⁶ Picaudou, 1997, p. 16.

³⁸⁷ Schölch, 1993, p. 287.

du poste de *mukhtār* pour chaque village³⁸⁸. Celui-ci est un petit fonctionnaire et a pour devoir de maintenir l'ordre et de collecter les impôts. Néanmoins, l'ancien système de collecte des impôts (*iltizām*) perdure souvent, bien que les cheikhs ruraux, qui étaient souvent des fermiers d'impôts avant les réformes, soient remplacés dans leur rôle par les membres des conseils administratifs urbains dont le pouvoir augmente vers la fin du 19^e siècle³⁸⁹.

Les habitants d'Arṭās, certains d'entre eux tout au moins, semblent avoir échappé au fisc, de la destruction du village par l'armée d'Ibrāhīm Pacha en 1834 jusqu'à leur réinstallation dans leurs maisons au village même au début des années 1850, et ce en vertu d'une règle exonérant les habitants des caves d'impôts en Palestine³⁹⁰. En octobre 1850, cette situation change : d'après le manuscrit de Mūsā Sanad, le gouvernement ottoman aurait alors exigé le paiement de l'impôt de la part des habitants d'Arṭās « pour la première fois »³⁹¹. Dans le journal privé du missionnaire alsacien Henri Baldensperger, installé à Arṭās depuis 1849, cet événement est décrit en détail :

Le 18 octobre [1850] je suis retourné à Artas, j'ai remarqué que tous les habitants d'Artas avaient fui, pour échapper à l'obligation de payer des impôts qu'ils n'avaient jamais dû payer auparavant, et qu'ils refusaient de payer. Ils ont fui pour échapper aux gens du pacha. A la demande de M. Mischullam, je suis allé, avec un serviteur, rendre visite à un cheikh qui se trouvait à environ une heure d'ici, lequel était chargé par le pacha de collecter les impôts, et, comme le disent les fellahin, n'avait pas l'intention de « leur laisser leurs raisins ». J'ai donc entrepris de discuter avec lui de ces choses. Il a si bien argumenté que je n'ai pas pu conclure qu'il avait tort. Il a déclaré qu'il était vrai que les gens d'Artas n'avaient pas payé d'impôts depuis le Roi Salomon³⁹², mais qu'ils avaient alors, en contrepartie, le devoir de gérer l'eau, de réparer ou de

³⁸⁸ Schölch, 1993, p. 239.

³⁸⁹ Picaudou, 1997, p. 16.

³⁹⁰ Al-Ju'ba, 2002, p. 65. Philip Baldensperger postule que les paysans d'Arṭās, au début du 19^e siècle et jusqu'au règne du sultan 'Abd al-Majīd, ne payaient leurs impôts que très irrégulièrement (Baldensperger, 1913, p. 111). Rappelons tout de même qu'un bon nombre de Raṭāsna, et notamment les Rabay'a, les Shahīn, les 'Ūda et les Mashānī, étaient installés à Qal'at al-Birak durant cette période (ou durant une partie de cette période).

³⁹¹ Sanad, manuscrit, s.a., p. 22.

³⁹² Ceci était soit une exagération – les privilèges des Raṭāsna ne datant pas de l'époque du roi Salomon de l'Ancien Testament – soit un malentendu. Ainsi, il est possible que l'interlocuteur d'Henri Baldensperger ait évoqué le sultan Sulaymān I, mais qu'Henri ait compris qu'il s'agissait du roi hébreu.

remplacer les installations si nécessaire [l'aqueduc et les bassins], et de s'assurer que l'eau coulait bien vers Jérusalem ; maintenant qu'ils n'y travaillaient plus, ils devaient payer leurs impôts³⁹³.

L'interlocuteur d'Henri Baldensperger, qu'il qualifie de cheikh et qui était probablement un *multazim*, évoque un lien entre le devoir de garde de l'aqueduc et des bassins dits de Salomon et l'exonération de l'impôt des Raṭāsna. Selon al-Ju'ba, la famille Wardiyānī de Bethléem assurait la garde du système hydraulique d'Arṭās à la fin du 19^e siècle³⁹⁴. Mais, quelle qu'ait été la situation antérieure – et nous ne pouvons rien affirmer sans avoir recours aux registres ottomans³⁹⁵, le gouvernement ottoman exige, en octobre 1850, que les Raṭāsna soient soumis aux mêmes obligations que les autres communautés villageoises, notamment au paiement de l'impôt, comme le confirme l'extrait du journal privé d'Henri Baldensperger. Ce changement semble faire partie de la politique générale de centralisation évoquée plus haut. Cette politique entraîne, dans les régions montagneuses du centre de la Palestine (entre Naplouse et Hébron), l'affaiblissement des cheikhs ruraux et un cumul de pouvoirs confiés aux administrateurs ottomans et aux élites urbaines représentées dans les conseils urbains³⁹⁶. Pour les Raṭāsna, leur perte de privilèges et leur exposition soudaine à de nouvelles pressions économiques et sociales signalent un changement fondamental dans leur vie.

Les réformes foncières

La réforme du système de perception de l'impôt a été menée de pair avec les réformes foncières introduites à partir de 1858 par Le Code Foncier daté de cette même année. Etant donné qu'au milieu du 19^e siècle, la grande majorité de la population de Palestine était rurale et que l'agriculture était la base de l'économie³⁹⁷, les réformes foncières ont réorganisé la base même de la vie économique de la Palestine et ont eu un impact important sur la société rurale

³⁹³ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 97, ma traduction.

³⁹⁴ Al-Ju'ba, 2002, p. 64. Selon le manuscrit de Mūsā Sanad, par contre, la garde a été confiée à une famille de Jérusalem, dont il ne mentionne pas le nom (Sanad, manuscrit, s.a., p. 22).

³⁹⁵ Lors de nos recherches dans les registres du tribunal de Jérusalem à l'Université Jordanienne à Amman, nous n'avons pas pu trouver de documents à ce sujet, mais un dépouillement plus systématique pourrait être plus fructueux à l'avenir.

³⁹⁶ Schölch, 1993, p. 239.

³⁹⁷ Schölch, 1993, p. 80. Entre 1856 et 1882, la Palestine a produit un surplus agricole important pour l'export vers l'Égypte, le Liban, mais aussi vers l'Europe (*idem.*).

en particulier. Nous évoquerons d'abord brièvement ces réformes, qui ont d'ailleurs fait l'objet de nombreuses publications récentes, puis nous y reviendrons en plus de détails dans le chapitre 3.

A l'époque ottomane, il y a en Palestine cinq catégories de propriétés foncières. La première catégorie est le *mulk*, correspondant plus ou moins à une propriété privée³⁹⁸. La deuxième catégorie est le *mīrī* (ou *amīriya*, du terme *amīr*, prince), généralement défini comme terrain d'Etat³⁹⁹. La troisième est le terrain *waqf*, terme désignant une propriété appartenant à une fondation pieuse. La quatrième catégorie est le *mawāt* (« terre morte »), c'est-à-dire un terrain non cultivé où un agriculteur peut accéder aux droits d'exploitation (*tasarruf*). La cinquième catégorie est le *matrūkah* (ou *maḥmiyya*) ou terrain appartenant aux villages et autres collectivités, tels que les forêts ou les champs de pâturage⁴⁰⁰.

Une partie de l'agriculture en Palestine et ailleurs dans le bilād al-Shām est organisée de manière collective, selon un système appelé *musha'* où les paysans d'un village se partagent annuellement les terrains *mīrī* pour les cultiver. La *musha'* est un système de rotation et de partage des parcelles agricoles de différentes tailles entre les familles de la communauté⁴⁰¹.

Les réformes foncières commencent en 1858 avec une loi connue sous le nom de *tapu*⁴⁰², mot qui définit un aspect important de la loi, à savoir l'enregistrement cadastral de la

³⁹⁸ L'historienne Huri Islamoglu offre une définition plus précise de ce terme pour la période d'avant 1858: il s'agirait moins d'une propriété absolue d'un terrain que d'un droit sur les revenus produits par ce terrain (Islamoglu, 2000, p. 27).

³⁹⁹ Bergheim, 1894, p. 191. L'historien Roger Owen affirme qu'il s'agissait moins d'une propriété d'Etat que d'un monopole sur le droit de permettre l'accès à une partie du surplus généré par de tels terrains (Owen, 2000, p. xi).

⁴⁰⁰ Deguilhem, 1986, pp. 87-88, citant Paul Klat, « The Origins of Land Ownership in Syria », *Middle East Economic Papers*, American University of Beirut, 1958, p. 54.

⁴⁰¹ Migdal, 1980, p. 12. Voir à ce sujet : Martha Mundy, « La propriété dite *mushā'* en Syrie : à propos des travaux de Ya'akov Firestone », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [en ligne], *Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaires dans les sociétés musulmanes*, Pagination : 273-290, (disponible sur Internet : <http://remmm.revues.org/document395.html>). Voir également : Birgit Schaebler, "Practicing Musha': Common Lands and the Common Good in Southern Syria under the Ottomans and the French", dans Roger Owen, (éd.), *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, Harvard University Press, 2000.

⁴⁰² Voir au sujet du Code Foncier de 1858 dans le contexte de la transformation du pouvoir étatique ottoman, l'article de Huri Islamoglu « Property as a Contested Domain : A Reevaluation of the Ottoman Land Code of 1858 », dans R. Owen, (éd.), *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, Harvard University Press, 2000.

propriété, mais cette loi élargit également les droits d'héritage, « favorisant ainsi la progression de l'appropriation privée ⁴⁰³ ». La distinction entre terres *mulk* et *mīrī* reste inchangée jusqu'à la loi de 1869 qui légalise la transformation de terrains *mīrī* en terrains *mulk* et accorde le droit de propriété à quiconque remet en culture des *mawāt* : « terres mortes ⁴⁰⁴ ». A partir de 1867, les étrangers ont officiellement le droit d'acquérir des terrains dans l'Empire ottoman et peuvent donc, eux aussi, participer à cette remise en culture des terres non cultivées. Selon Nadine Picaudou, ces réformes ont alors eu des effets que les réformateurs ottomans n'avaient pas forcément prévus :

Si l'extension de l'appropriation privée visait à augmenter la ponction fiscale au profit de l'Etat, elle favorisa de fait la naissance d'une grande propriété foncière enregistrée au nom de puissant notables locaux, de chefs tribaux ou d'anciens fermiers de l'impôt avec la complicité d'une paysannerie, qui, en Palestine comme ailleurs, redoutait toute forme d'enregistrement - associée dans son esprit au spectre de l'impôt et de la conscription ⁴⁰⁵.

Les paysans hésitent donc souvent à enregistrer leurs terres à leurs noms, et cette tendance facilite la création d'une nouvelle classe de grands propriétaires terriens. Les terres arables sont de plus en plus commercialisées et la vente de terres plus facile qu'auparavant. A partir de 1867, les paysans qui ne peuvent plus payer leurs dettes et leurs impôts peuvent opter pour la vente à un étranger de manière officielle ; avant cette loi, les achats de terres par des étrangers existaient mais passaient souvent par des sujets ottomans pour officialiser les transactions ⁴⁰⁶, comme nous le verrons au chapitre 3.

Nos données sur les différentes catégories de propriétés foncières à Arṭās nous éclairent sur cet aspect important de la vie. Selon Naẓmī al-Ju'ba, à la fin de l'époque ottomane, la surface des terrains appartenant à Arṭās est de 4 290 *dunums* dont 1 142 *dunums* (27%) sont des terrains agricoles. De ces terrains agricoles, 201 *dunums* sont dans la vallée d'Arṭās (18%) et servent essentiellement à cultiver des légumes. La plus grande partie des

⁴⁰³ Picaudou, 1997, p. 16.

⁴⁰⁴ Picaudou, 1997, p. 17.

⁴⁰⁵ Picaudou, 1997, p. 17.

⁴⁰⁶ Schölch, 1993, p. 111. Voir à ce sujet : Abdul-Karim Rafeq, « Ownership of Real Property by Foreigners in Syria, 1869 to 1873 », dans R. Owen, (éd.), *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, Harvard University Press, 2000, pp. 175-239. Rafeq donne des exemples de location de terrains en Syrie par des étrangers avant la loi de 1867 (pp. 227-232).

terrains agricoles se trouve donc dans les montagnes alentour plantées d'arbres fruitiers, d'oliviers et de vignes. A la fin du 19^e siècle, 300 *dunums* de terres agricoles sont achetés pour le Couvent d'Hortus Conclusus⁴⁰⁷. Un document de 1897 provenant des archives des églises arabes dans l'Empire ottoman, reproduit dans le livre *al-Kanā'is al-'arabiyya fī sijill al-kanāsī al-'uthmāna* de 'Abd al-Raḥīm Abū Ḥusayn, affirme que les terrains achetés par le patriarcat arménien catholique pour le couvent d'Hortus Conclusus sont des terrains *mīrī*⁴⁰⁸. On peut donc inférer qu'une bonne partie des 1 142 *dunums* de terrains agricoles d'Arṭās sont des terrains *mīrī*. Par ailleurs, 242 *dunums* des terrains appartenant à Arṭās sont en *waqf*, ce qui correspond à 6% de la surface totale. La majorité de ces terrains est près des bassins dits de Salomon⁴⁰⁹. Ainsi, Qal'at al-Birak est une propriété *waqf*⁴¹⁰.

Les Raṭāsna semblent avoir souffert d'une grande pauvreté dans les dernières décennies du règne ottoman en Palestine à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle⁴¹¹. Ainsi, dans les registres du tribunal de Jérusalem pour la période entre 1889 et 1913, on trouve de nombreuses réclamations émanant des Raṭāsna pour des dettes aux montants souvent assez modestes, signe que chaque piastre (*qirsh*) comptait. Un document, qui date de l'année 1893 (1310) est une réclamation de dette de douze *qirshs*⁴¹², ce qui correspond à six fois la pension alimentaire quotidienne à verser à une femme avec un enfant, à savoir deux *qirshs*⁴¹³. Dans un

⁴⁰⁷ Al-Ju'ba, 2002, pp. 67-68.

⁴⁰⁸ *Daftar al-kanāsī*, n° 3, pages 205-206, reproduit dans al-Ḥusayn, 1998. Si les 201 *dunums* dans la vallée d'Arṭās étaient *mīrī*, ils ont pu être soumis à la clause de *musāqāh*, clause des contrats de location de terrains *waqf* et *mīrī* qui donnait à celui qui irriguait une plantation un droit sur 999/1 000e du produit de ce terrain, avec une partie réservée pour le *waqf* ou le *mīrī*. Toutefois, selon les recherches de Randi Deguilhem (1991, pp. 83-94) et d'Abdul-Karim Rafeq (Rafeq, 2000, pp. 176-177) pour la Syrie, cette clause était plus souvent appliquée aux terrains *waqf* qu'aux terrains *mīrī*.

⁴⁰⁹ Al-Ju'ba, 2002, p. 69.

⁴¹⁰ Al-Ju'ba, 2002, p. 72.

⁴¹¹ Dans un entretien que j'ai mené avec une femme de 75 ans à Amman, la pauvreté de cette époque, telle que sa mère l'avait vécue, est décrite comme dramatique : « A l'époque de la Turquie, quand ils égorgaient un mouton, ils ne jetaient pas la peau. Mon oncle nous a raconté qu'ils prenaient ces peaux de la campagne, des vieilles peaux, et ils les mettaient sur le feu et les mangeaient. A cause de la faim ! A cause de la pauvreté. ... Ma mère, ma mère, ma mère allait d'Arṭās jusqu'à Na'our pour ramasser les graines sur la route. ... Ma mère m'a raconté qu'à l'époque de la Turquie ils étaient tristes, ils goûtaient l'amertume... » (Entretien avec Umm Jibrīl, Amman, 30 janvier 2006).

⁴¹² Registre n° 384 du tribunal de Jérusalem (*maḥkamat al-Quds*), p. 71 : Réclamation d'une dette par Khalīl ibn Shāhīn de 'Awād Allah ibn Khalīl (3 rabi'a al-thānī 1310/1892), registre consulté au Centre d'Archives à l'Université Jordanienne. Voir un aperçu des prix et salaires de l'époque dans la partie « Quelques données sur la situation économique » de l'annexe de cette thèse.

⁴¹³ Registre No. 382 du tribunal de Jérusalem (*maḥkamat al-Quds*), p. 98 : réclamation par Ḥamdīya Sanad du reste de la dot à son mari Muḥammad ibn Aḥmad al-Faghūrī (7 muḥarram 1309), registre consulté au Centre d'Archives à l'Université Jordanienne ; voir annexe.

document de 1894, le montant d'une dette réclamée est de sept *qirshs*⁴¹⁴. Les difficultés matérielles deviennent encore plus graves pendant et juste après la Première Guerre mondiale lorsque la Palestine traverse une crise économique importante, comme l'ensemble de l'Empire ottoman, et un grand nombre de gens meurent de faim. Les paysans sont alors recrutés en masse par l'armée ottomane et les ressources des villages confisquées pour l'effort guerrier⁴¹⁵.

L'horreur de la conscription

De manière générale, les impôts et la conscription sont les deux éléments les plus détestés du pouvoir ottoman. Il est difficile aux paysans, y compris ceux d'Arṭās, d'échapper à la conscription, particulièrement pendant les deux guerres entre l'Empire ottoman et la Russie (1853-1855, 1876-77) et pendant la Première Guerre mondiale. Claude Conder, lieutenant dans l'armée britannique et l'un des directeurs du *Survey of Western Palestine* entrepris par le PEF dans la deuxième moitié du 19^e siècle⁴¹⁶, donne la description suivante de ce fait de la vie:

There is a third evil, almost as fatal to the prosperity of the land - the conscription, which often carries off the flower of the bread-winning population. The number taken from a village varies, and as a punishment, the whole adult male population is sometimes marched off in irons to the headquarters. Few of the poor fellows, who are thus torn away from the weeping women, ever see again the dark olives and the shining dome.... Hurried away to Europe, or to Armenia, they lead a miserable life, receiving but little pay, and bullied by ignorant officers. There is no sadder sight than that of the recruits leaving a village in Palestine⁴¹⁷.

Comme la conscription militaire est considérée comme un verdict de mort, les paysans essaient souvent d'acheter leur dispense de service militaire (une autre dépense importante qui

⁴¹⁴ Registre N° 384 du tribunal de Jérusalem (*maḥkamat al-Quds*), p. 147 : réclamation d'une dette par Sārā bint Khalāwī ibn Maḥmūd contre Aḥmad Khallaf du village de Lifta, 28 ṣifr al-khabar 1311, registre consulté au Centre d'Archives à l'Université Jordanienne.

⁴¹⁵ Kimmerling, 1993, p. 26.

⁴¹⁶ Watson, 1915, pp. 175-176.

⁴¹⁷ Conder, 1905, p. 334, cité dans Granqvist, 1931, p. 58.

s'ajoute aux impôts) ou, dans des cas extrêmes, ont recours à l'auto-mutilation⁴¹⁸. Selon l'histoire orale, les Raṭāsna utilisent une autre moyen efficace pour échapper à la conscription : le mariage avec les Ta'āmra, qui, en tant que nomades, en sont dispensés. Une Arṭāsiya que j'ai rencontrée à Amman, affirme que cette pratique était très répandue : « La majorité [*sic*] des habitants du village se sont mariés avec des Ta'mariyāt à cette époque. On a presque tous des *akhwāl* (oncles maternels) parmi les Ta'āmra⁴¹⁹. »

Selon les statistiques de mariages établies pendant les années 1920 par Hilma Granqvist pour quatre à cinq générations de Raṭāsna, 26 des 113 épouses originaires d'ailleurs (« stranger wives ») étaient de Bayt Ta'mar⁴²⁰, village peuplé par les Ta'āmra. Cela signifie que pour le siècle couvert par son étude statistique, plus de vingt pour cent des mariages avec des femmes originaires de l'extérieur ont été conclus avec des Ta'mariyāt, ce qui est significatif, bien que cela soit loin d'être « la majorité » des mariages, comme l'indique Umm Shukrī. Cette pratique a influencé le développement sociologique du village en créant des alliances avec des semi-nomades qui étaient auparavant vus comme une menace pour les Raṭāsna. Par ailleurs, pendant la Première Guerre mondiale, quand beaucoup d'hommes palestiniens ont émigré pour échapper à la conscription, quelques hommes d'Arṭās (cinq ou six selon Granqvist) sont partis aux Amériques pour plusieurs années⁴²¹.

En fait, les événements qui se produisent à Arṭās pendant les 70 dernières années du règne ottoman ne peuvent s'expliquer que dans le contexte des développements évoqués ci-dessus. La politique de réforme ottomane, notamment la réforme foncière qui commence en 1858 dans le cadre des Tanzīmāt, ouvre de nouvelles portes aux étrangers en Palestine tout en retirant des privilèges de longue date aux cheikhs ruraux. Vers la fin du 19^e siècle, la population rurale vit dans un environnement relativement plus sûr et à l'abri des razzias bédouines subies plus tôt, mais elle est aussi davantage exposée à la politique du gouvernement dont l'objectif premier est d'augmenter les revenus du trésor de l'Etat et donc les taxes imposées aux habitants de la région. L'arrivée des premiers colons européens à Arṭās coïncide donc avec une période de grands changements dont les répercussions sont très fortement ressenties dans le milieu rural en Palestine.

⁴¹⁸ Schölch, 1993, p. 262.

⁴¹⁹ Entretien avec Umm Shukrī, Amman, 6 octobre 2005.

⁴²⁰ Granqvist, 1931, pp. 165-193.

⁴²¹ Granqvist, 1931, pp. 183, 185, 187, 191.

Transformations sociopolitiques et économiques entre 1918 et 1948 : continuités, ruptures et volte-face du mandat britannique

L'année 1917-1918 marque la fin de la période ottomane en Palestine et des espoirs arabes pour l'indépendance. Ayant promis de soutenir l'indépendance arabe si les Arabes se soulevaient contre l'Empire ottoman, la Grande-Bretagne passe secrètement un accord avec la France pour le partage des provinces arabes de l'Empire ottoman⁴²². Cet accord de 1916, appelé l'accord de Sykes-Picot, est révélé au monde en novembre 1917 par le commissaire bolchevique aux affaires étrangères, Léon Trotski. Ce mois-là, Balfour, le ministre des Affaires étrangères britannique, rend publique sa Déclaration qui promet le soutien de son pays au projet d'un foyer juif en Palestine⁴²³.

Entre l'occupation de la Palestine par l'armée britannique en 1917-1918 et la reconnaissance officielle du mandat en avril 1920 par la Ligue des Nations, la Palestine reste sous gouvernement militaire britannique⁴²⁴. Le mandat britannique de la Palestine diffère des autres mandats établis au Moyen-Orient pendant cette période parce qu'il ne préconise pas la création de conditions nécessaires pour une indépendance de la Palestine⁴²⁵. La proposition du mandat qui soulève le plus grand nombre de débats entre les autorités britanniques et la population indigène est l'idée de la création d'un foyer juif en Palestine, qui vient, tel un

⁴²² Au sujet de la compétition franco-anglaise au Proche-Orient du début du 20^e siècle, voir Laurens, 1999, pp. 283-290.

⁴²³ Khalidi, 2003, p. 244. Cette déclaration a été transmise à Lord Rothschild par Arthur James Balfour dans une lettre datée du 2 novembre 1917 : « His Majesty's Government view with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and will use their best endeavours to facilitate the achievement of this object, it being clearly understood that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non-Jewish communities in Palestine, or the rights and political status enjoyed by Jews in any other country. » Le Livre blanc de juin 1922 précise ce qui suit : « the terms of the Declaration referred to do not contemplate that Palestine as a whole should be converted into a Jewish National Home, but that such a Home should be founded in Palestine. » (*Palestine and Transjordan Administrative Reports, 1918-1948*, p. xiv). Sur la genèse de la Déclaration de Balfour, voir Laurens, 1999, pp. 359-368.

⁴²⁴ *Palestine and Transjordan Administrative Reports, 1918-1948*, p. xiii. Le passage à l'administration civile a eu lieu le 1er juillet 1920 quand Herbert Samuel est devenu le premier Haut Commissaire pour la Palestine, cependant le mandat n'a été opérationnel qu'à partir du 29 septembre 1923 quand la guerre a été officiellement terminée par l'entrée en vigueur du traité de Lausanne. Le mandat a duré jusqu'au 15 mai 1948 (*idem.*).

⁴²⁵ Miller, 1985, p. 27. Signalons la parution récente d'un livre qui compare les mandats français et anglais : Nadine Méouchy et Peter Sluglett (éds.), *Les mandats français et anglais dans une perspective comparative*, Leyde, Brill, 2004.

spectre, hanter la population indigène⁴²⁶. Cette idée, lancée par la Déclaration de Balfour, fait partie intégrante du mandat britannique en Palestine. Ainsi les articles 2, 6 et 11 de la charte de ce mandat confirment l'engagement de l'autorité mandataire pour la cause du « foyer national pour le peuple juif ⁴²⁷ » et demandent que l'administration britannique facilite l'immigration et l'installation des immigrants juifs en Palestine⁴²⁸. En raison de ces articles, le comité exécutif du Congrès Arabe Palestinien qui représente le leadership élu par les délégués de ce Congrès⁴²⁹, refuse de participer aux instances législatives du gouvernement mandataire⁴³⁰ et demande un gouvernement constitué selon les principes de la proportionnalité⁴³¹.

Bien que l'instauration du mandat britannique représente une rupture décisive pour la Palestine sur le plan politique, il y a également une continuité avec la fin de l'époque ottomane, surtout sur le plan socio-économique. Le gouvernement mandataire britannique s'appuie sur les lois ottomanes des *vilayet* de 1913 et, de manière générale, les autorités britanniques poursuivent les mêmes objectifs économiques que les autorités ottomanes : augmentation des revenus fiscaux, amélioration du système d'enregistrement des terres et hausse de productivité dans le secteur de l'agriculture. Mais le système mis en place par les Britanniques étant plus efficace que celui de leurs prédécesseurs⁴³², il en résulte un nombre croissant d'intrusions dans la vie quotidienne des paysans palestiniens. De manière générale, la période mandataire de l'histoire palestinienne est marquée par une tension entre les continuités administratives et sociales et les discontinuités politiques par rapport à la période

⁴²⁶ Les Palestiniens s'identifiaient notamment au mouvement panarabe dirigé par al-Sharīf Ḥusayn. Son fils Faysāl avait été élu roi d'un état comprenant la Syrie, la Palestine, le Liban et la Transjordanie par un Congrès panarabe à Damas en juillet 1919. En juillet 1920, Faysāl a été destitué par la France qui a instauré son mandat sur la Syrie et le Liban (Khalidi, 1991, p. 83).

⁴²⁷ Laurens, 1999, p. 621. Ce livre reproduit la charte du mandat dans sa totalité, suivie d'une analyse approfondie aux pages 620-627.

⁴²⁸ Miller, 1980, p. 124.

⁴²⁹ Khalidi, 1991, p. 85. Les délégués représentaient les associations chrétiennes-musulmanes qui se sont constituées localement en Palestine dès le début de l'occupation britannique. Trois congrès se sont tenus entre janvier 1919 et août 1922 (*idem.*).

⁴³⁰ Miller, 1985, p. 18.

⁴³¹ Khalidi, 1991, p. 85. Étant donné l'absence d'un conseil législatif élu et la présence de l'Agence Juive (fondée en 1922) qui représentait la communauté juive de la Palestine auprès du gouvernement mandataire, les Britanniques ont souhaité la création d'une Agence Arabe en compensation. Afin de ne pas reconnaître la Déclaration de Balfour, le leadership palestinien a refusé cette initiative. Ainsi, le Haut Conseil Musulman créé par le gouvernement mandataire pour la gestion des affaires religieuses (et notamment des fondations pieuses et des cours de *sharī'a*) a été la seule instance politique palestinienne jusqu'en 1936 (Kupferschmidt, 1989, pp. 4-5, voir ce livre pour l'histoire de cette institution).

⁴³² Kimmerling, 1993, p. 30.

ottomane. Le mandat britannique, d'une part, renforce et institutionnalise le processus de transformation de la Palestine commencé par les Ottomans dans le cadre du programme de modernisation dit des *Tanzīmāt*⁴³³, d'autre part, impose un nouveau système politique basé sur des concepts juridiques occidentaux et très différent de celui de l'Empire ottoman⁴³⁴ qui retenait, au cœur même des *Tanzīmāt*, une base importante de jurisprudence musulmane.

Pour les Raṭāsna, le règne britannique commence le 9 décembre 1917 quand l'armée britannique prend contrôle de la région de Bethléem⁴³⁵. Huit ans plus tard, en 1925, Arṭās est la scène d'un des premiers conflits sur l'approvisionnement en eau mené sous la bannière du nationalisme palestinien⁴³⁶. A partir de 1927, la région entre Bethléem et Hébron attire des colons juifs et sionistes qui vont établir plusieurs colonies dont le devenir a laissé des traces importantes dans la mémoire collective palestinienne et israélienne. Dans ce qui suit, nous allons évoquer l'histoire d'Arṭās à l'époque mandataire et surtout le sujet des développements qui ont directement influé sur la vie des paysans arabes de Palestine.

La politique socio-économique britannique dans le milieu rural palestinien

Les autorités du mandat britannique ont essayé, surtout sous les premiers Hauts-Commissaires Sir Herbert Samuel (1920-1925) et Lord Plumer (1925-1928), de résoudre l'énorme problème des attentes politiques antagonistes entre la majorité arabe (musulmane et chrétienne) et la communauté juive en misant sur les programmes de développement économique⁴³⁷. Toutefois, ces actions de développement économique ne devaient pas porter atteinte à la stabilité de la paysannerie palestinienne car les autorités mandataires ne voulaient surtout pas créer un grand *lumpenprolétariat* de paysans sans terre, susceptible de devenir une source de mécontentement et donc de radicalisation politique⁴³⁸. Dans sa politique à l'égard des villages arabes, les autorités du mandat se sont donc efforcées de maintenir la société

⁴³³ Migdal, 1980, p. 19. Notons tout de même que les efforts de modernisation du domaine de l'éducation commencés par les Ottomans n'ont pas été intensifiés par les autorités mandataires qui n'ont que peu investi dans l'éducation : ainsi les dépenses moyennes pour l'éducation ont représenté 4,5 à 5% du budget du gouvernement mandataire qui a réservé la plus grande partie du budget à la sécurité (Khalidi, 1991, p. 163).

⁴³⁴ Miller, 1980, p. 129.

⁴³⁵ Sanad, manuscrit, s.a., p. 26.

⁴³⁶ Je remercie chaleureusement Vincent Lemire d'avoir mis sa thèse à ma disposition avant sa publication.

⁴³⁷ Laurens, 1999, p. 532 ; Laurens, 2002, p. 83-85.

⁴³⁸ Graham-Brown, 1982, pp. 99-100.

rurale telle qu'elle était au début du 20^e siècle⁴³⁹. Ainsi, Ylana Miller explique dans son article, « Administrative Policy in Rural Palestine: The Impact of British Norms on Arab Community Life, 1920-1948 » :

...government policy toward the villages aimed at achieving administrative stability without altering existing social relationships. The British limited their objectives in rural areas to the minimum they associated with responsible government. Priority was given to public order and efficient collection of taxes. The expansion of services and development of the agricultural economy remained secondary, in part because they were dependent on the generation of adequate revenue⁴⁴⁰.

Cette approche engendre d'importantes frustrations au sein de la population arabe de Palestine tant auprès des communautés chrétiennes que musulmanes. En premier lieu, « le gouvernement génère des attentes de services directs » dans les domaines de la santé, de l'éducation, de l'infrastructure et de l'aide économique⁴⁴¹ auxquelles il ne répond pas comme la communauté arabe l'aurait souhaité. En effet, la population arabe dépend davantage des initiatives gouvernementales que la communauté juive (*yishuv*)⁴⁴², car cette dernière, désormais contrôlée par le mouvement sioniste, a organisé ses propres institutions sociales afin de créer les bases de l'Etat juif espéré⁴⁴³. D'autre part, l'importation de méthodes et outils agricoles modernes qui va de pair avec le flux d'immigrants juifs en provenance d'Europe crée un fossé entre le domaine agricole arabe et le domaine agricole juif. Le gouvernement mandataire, qui encourage l'intensification de la colonisation sioniste, veut en même temps maintenir le milieu et la société rurale tels quels afin de mieux les contrôler⁴⁴⁴. Au même moment, la situation économique change de manière fondamentale avec la quasi-disparition du mode collectif de propriété des terres agricoles et avec une augmentation du nombre des ventes de terres⁴⁴⁵. Il y a donc là une source de tension importante.

⁴³⁹ Miller, 1980, p. 129.

⁴⁴⁰ Miller, 1980, p. 129.

⁴⁴¹ Miller, 1985, p. 163, ma traduction.

⁴⁴² Miller, 1985, p. 164.

⁴⁴³ Pappé, 2006, pp. 87-89. Notons également qu'en 1921, l'exécutif sioniste autorise la création de la Haganah, « une force armée clandestine de défense » (Laurens, 1999, p. 583).

⁴⁴⁴ Miller, 1985, p. 164.

⁴⁴⁵ Miller, 1980, pp. 133-135.

Le gouvernement mandataire ne veut pas investir dans le secteur économique arabe, insistant que les sources financières nécessaires à son amélioration doivent venir de la société locale à travers les impôts⁴⁴⁶. Les impôts (payables en espèces depuis 1919⁴⁴⁷) sont élevés, et représentent entre 25 et 50% du revenu des paysans. La rente foncière, quant à elle, représente autour de 30% des revenus bruts des paysans⁴⁴⁸. À partir de 1922, les individus et non plus les communautés sont assujettis à l'impôt. En conséquence, de nombreux paysans sont obligés d'emprunter de l'argent pour payer leurs impôts et leurs loyers, soit auprès des propriétaires des terres et des commerçants, soit auprès des banques, coopératives de crédit ou – à partir des années 1930 – auprès du gouvernement. Les taux d'intérêt demandés sont très élevés : 30% à l'année et davantage au mois⁴⁴⁹. Beaucoup de paysans ne peuvent pas subsister sur leurs revenus agricoles et cherchent un travail complémentaire dans les villes⁴⁵⁰. Ainsi, Ylana Miller affirme: « L'agriculture en était aux premiers stades de sa transformation d'un mode de vie à un type de travail, et dans le même temps l'opportunité d'accroître ses revenus était souvent synonyme de déplacement de population⁴⁵¹. »

Néanmoins, en 1931 environ 60% de la force ouvrière arabe travaille encore exclusivement dans l'agriculture. Désormais, 30% des paysans sont des métayers, un changement dans leur lien avec la terre qu'ils cultivent résultant en partie des réformes foncières de la fin de l'époque ottomane. Une enquête britannique de 1930 estime que 80-90% de la production agricole des paysans est consommée par leurs familles⁴⁵², mais que plus de la moitié des foyers palestiniens ne possèdent déjà pas assez de terres pour subvenir aux besoins du foyer⁴⁵³. Une dizaine d'années plus tard, la culture commerciale (*cash crops*) est dominante dans l'agriculture palestinienne, signe de la rapidité des changements économiques de cette époque et reflet de la politique mandataire⁴⁵⁴. Mis à part la période de la Deuxième Guerre mondiale, pendant laquelle les paysans palestiniens voient leurs revenus augmenter

⁴⁴⁶ Miller, 1980, p. 134.

⁴⁴⁷ Migdal, 1980, p. 22.

⁴⁴⁸ Migdal, 1980, p. 22.

⁴⁴⁹ Migdal, 1980, p. 22. À partir de 1930, quand 'Abd al-Ḥamīd Shūman a établi la Arab Bank, les paysans arabes ont eu la possibilité d'emprunter dans de meilleures conditions (Kimmerling, 1993, p. 60).

⁴⁵⁰ Kimmerling, 1993, p. 34.

⁴⁵¹ Miller, 1985, p. 27, ma traduction.

⁴⁵² Migdal, 1980, p. 22. Joël Migdal se base sur le rapport de Johnson et Crosbie de 1930.

⁴⁵³ Kimmerling, 1993, p. 28.

⁴⁵⁴ Kimmerling, 1993, p. 34.

grâce aux exports, les années du mandat britannique sont donc très difficiles économiquement pour eux⁴⁵⁵.

La lecture des descriptions de la vie des paysans à Artās rapportées par Granqvist, qui y a séjourné pendant ces années, confirme que les habitants du village sont alors très pauvres. Ils auraient voulu offrir un enseignement aux enfants du village mais ne peuvent pas payer le salaire d'un instituteur.⁴⁵⁶ La crise économique est une catastrophe pour les paysans, mais pour les organisations sionistes, cette situation offre l'opportunité d'acheter des terrains en Palestine. Ainsi Granqvist rapporte que des habitants de Bethléem ont, à des fins spéculatives, acheté des terres à Artās « au nom des juifs », ce qui explique le confort matériel relatif de certaines familles du village pendant son premier séjour⁴⁵⁷.

Selon Mūsā Sanad, dans les années 1920, il y a environ cinquante maisons à Artās. Quelques familles vivent encore dans des caves ou dans la forteresse Qal'at al-Birak. L'agriculture est toujours la principale source de revenus des Raṭāsna, dont seulement quelques uns travaillent dans le secteur public ou dans les villes⁴⁵⁸. Il y a deux *mukhtārs* au village, l'un représentant le quartier occidental, l'autre représentant le quartier oriental. Cet arrangement correspond à la stratification sociale du village, basée en partie sur les liens matrimoniaux moins importants avec les deux clans du quartier occidental⁴⁵⁹. Cet arrangement est par ailleurs en accord avec la loi ottomane des *vilayets* de 1864. Les dispositions de cette loi, qui prévoit qu'un groupe représentant vingt maisons ait le droit d'élire un *mukhtār*, ont généralement été maintenues par l'administration mandataire jusqu'au début des années 1940⁴⁶⁰.

⁴⁵⁵ Kimmerling, 1993, pp. 130-131.

⁴⁵⁶ Granqvist, 1947, p. 149. Umm Jibrīl nous donne une image très troublante de la pauvreté à cette époque, dont sa mère était contemporaine: « Oui, ma fille, les gens ont goûté l'amertume avant... Les chevaux des Anglais pissaient et faisaient leur saleté – ils leur donnaient du seigle – et [les gens à Artās] prenaient ces saletés et les lavaient à la source, les séchaient pour récupérer le seigle et en faisaient de la farine. Si on ne faisait pas ça, on mourait dans nos maisons.... » (Entretien avec Umm Jibrīl, Amman, 30 janvier 2006).

⁴⁵⁷ Granqvist, 1931, p. 51. Granqvist ne donne pas plus de détails sur cette transaction et les parties de cette transaction.

⁴⁵⁸ Sanad, manuscrit, s.a., p. 27.

⁴⁵⁹ Entretien avec Umm Shukrī, Amman, 26 avril 2006.

⁴⁶⁰ Baer, 1980, p. 103. Voir également Ylana Miller, 1985, pour une analyse du rôle du *mukhtār* pendant l'époque mandataire. Signalons enfin la monographie d'Abdulla M. Lutfiyya, *Baytin, a Jordanian Village*, La Hague, Mouton, 1966, qui donne de nombreux détails sur l'organisation sociale du village de Baytin au nord de Ramallah.

Les livres de Granqvist nous donnent un aperçu de la vie sociale à Arṭās pendant la période du mandat britannique, mais n'apportent presque aucun renseignement sur l'impact des événements politiques. La grande majorité des habitants du village à cette époque sont analphabètes ainsi que l'un des deux chefs du village qui ne sait ni lire ni écrire⁴⁶¹. Les hommes se tiennent informés des événements en Palestine et dans le monde grâce à ceux qui leur lisent les journaux dans les cafés à Bethléem⁴⁶². L'imam de la mosquée du village leur lit le Coran pendant les prières et particulièrement le vendredi et les jours de fêtes religieuses⁴⁶³. Quant à l'éducation formelle, il n'y a pas d'école à Arṭās jusqu'en 1948, lorsque deux écoles primaires l'une de garçons, l'autre de filles, sont ouvertes⁴⁶⁴. Avant 1948, les garçons qui vont à l'école primaire à Bethléem sont peu nombreux⁴⁶⁵. En 1925, des cours irréguliers se tiennent pour les garçons à la mosquée du village mais cette initiative est de courte durée car les parents n'ont pas les moyens de payer un enseignant et le gouvernement mandataire n'envoie pas d'enseignants dans les petits villages⁴⁶⁶.

Les grands moments de vie sociale au village sont les mariages et les circoncisions ainsi que les fêtes religieuses telles 'Īd al-Aḏḥā et 'Īd al-Fitr. Les lieux de rencontre quotidienne des hommes sont la mosquée (rappelons qu'à l'époque de Granqvist, la population d'Arṭās était exclusivement musulmane, sans tenir compte des habitants du Couvent qui n'appartenaient pas démographiquement au village) et la *sāḥa* que Granqvist décrit comme « le club des hommes »⁴⁶⁷. La *sāḥa* dont parle Granqvist se trouve sur le toit de la maison qui héberge aujourd'hui le Centre du Patrimoine d'Arṭās⁴⁶⁸. Pour les femmes d'Arṭās, la source d'eau du village est un lieu de rendez-vous important. Elles y échangent des nouvelles et discutent pendant qu'elles remplissent leurs jarres d'eau ou lavent les

⁴⁶¹ Granqvist, 1947, p. 150.

⁴⁶² Granqvist, 1947, p. 151. En 1937, au moins quatorze journaux arabes étaient publiés en Palestine. L'analphabétisme parmi les paysans palestiniens étaient de plus de 90% (Kimmerling, 1993, p. 56). Voir également Khalidi, 2003, pour une analyse approfondie de la presse arabe palestinienne à la fin de l'époque ottomane et au début de l'époque mandataire. Pour l'analyse du parcours et de l'œuvre de 'Issa al-'Issa, journaliste et fondateur du journal *Filaṣṭīn*, voir la thèse de doctorat de Noha Tadros Khalaf, '*Souvenirs*' de 'Issa al 'Issa, journaliste palestinien (1878-1950): *autobiographie et représentation de soi*, INALCO, sous la direction de Henry Laurens, soutenue le 8 octobre 1999.

⁴⁶³ Granqvist, 1947, p. 151.

⁴⁶⁴ Barghouthi, 1987, p. 18.

⁴⁶⁵ Sanad, manuscrit, s.a., p. 29.

⁴⁶⁶ Granqvist, 1947, p. 148. Selon Ylana Miller, de nombreux villages recrutèrent localement des enseignants à l'époque mandataire (1985, p. 66).

⁴⁶⁷ Granqvist, 1931, p. 24.

⁴⁶⁸ Entretien avec Abū Khalīl, Amman, août 2005.

vêtements⁴⁶⁹. Cette source d'eau, 'Ayn Arṭās, sera au centre de l'un des premiers grands conflits entre les autorités mandataires et la population indigène en 1925.

Le conflit autour de 'Ayn Arṭās, 1925

Dans sa thèse sur l'histoire urbaine de Jérusalem, l'historien Vincent Lemire consacre plusieurs dizaines de pages à un conflit autour du détournement de la plus grosse partie des eaux de 'Ayn Arṭās vers Jérusalem. Ce conflit a opposé l'administration britannique aux paysans d'Arṭās qui, en conséquence, se sont rapprochés des nationalistes palestiniens. Selon Lemire, ce conflit constitue un moment clé dans la mobilisation des paysans à la cause nationale palestinienne et peut également être interprété comme un premier exemple d'une « conscience hydro-politique palestinienne⁴⁷⁰ » émergente.

Le 25 mai 1925, le gouvernement mandataire, sous la pression des représentants de la communauté juive de Jérusalem, fait part de son intention de détourner pendant un an la plus grosse partie des eaux de 'Ayn Arṭās vers Jérusalem, et ce, après un hiver extrêmement sec⁴⁷¹. Les habitants d'Arṭās, qui ont été informés de ce plan peu avant qu'il soit officialisé, le rejettent immédiatement considérant que la totalité de l'eau de la source est indispensable à leurs besoins domestiques et agricoles. Ils portent plainte le 22 mai, quelques jours avant que le décret ne devienne officiel, mais le décret entre en vigueur alors qu'ils attendent encore la seconde audience au tribunal, fixée pour le 29 mai⁴⁷². Le décret prévoit de détourner l'eau de la source d'Arṭās à l'exception d'une quantité « suffisante pour couvrir les besoins quotidiens », excluant de ces besoins quotidiens l'arrosage des plantations non permanentes telles que les cultures potagères et maraîchères de la vallée d'Arṭās qui constituent la plus grande partie de la production agricole du village⁴⁷³. De surcroît, le décret autorise les

⁴⁶⁹ Granqvist, 1935, p. 131. Au sujet de la vie sociale, voir, à titre comparatif, le livre de l'anthropologue Aïda Kanafani-Zahar, *Liban, le vivre ensemble. Hsoun (1994-2000)*, Geuthner, 2004.

⁴⁷⁰ Lemire, 2006, p. 623.

⁴⁷¹ Selon le rapport no. 5126/9/2, daté du 30 janvier 1926, par Sir Ronald Storrs, commissaire de district (District Commissioner) pour la partie sud de la région de Jérusalem, en 1925, les sources d'al-'Arrūb et Wādī al-Biyār n'avaient généré que 20 millions de gallons tandis que la moyenne des trois années précédentes avaient été de 130 millions de gallon. (*Records of Jerusalem*, Vol. II, 2002, pp. 499-500).

⁴⁷² Lemire, 2006, pp. 643-644.

⁴⁷³ Voir, à titre comparatif, le livre de l'anthropologue Thierry Boissière, *Le jardinier et le citoyen. Ethnologie d'un espace agricole urbain dans la vallée de l'Oronte en Syrie*, Damas, IFPO-GREMMO, 2005.

employés du *Water Supply Department*, service de la municipalité de Jérusalem⁴⁷⁴, à accéder aux terrains de propriété privée situés près de la source d'Arṭās et aux bassins dits de Salomon mais aussi à interdire au public l'accès à ces bassins, mesure très austère pour les Raṭāsna⁴⁷⁵.

Ce décret doit également faire face à la ferme opposition du Comité Exécutif du Congrès Arabe Palestinien qui, le 9 juin, adresse une lettre de protestation au Haut Commissaire Herbert Samuel⁴⁷⁶. Dans cette lettre, le Comité dénonce la spoliation d'une eau « arabe » dans le seul objectif de satisfaire les besoins en eau des immigrants juifs de Jérusalem⁴⁷⁷ :

L'illégalité dont a fait preuve le Gouvernement de Palestine dans l'usurpation de la propriété hydraulique des habitants d'Artas a terrifié tous les habitants arabes de la Palestine. Car, en effet, il n'y a aucune différence, ni dans le principe, ni dans la loi, ni dans la *sharia*, entre celui qui s'empare d'une propriété hydraulique légalement reconnue et celui qui s'empare de n'importe quelle autre propriété légitime⁴⁷⁸.

L'affaire de 'Ayn Arṭās est d'abord jugée devant la Haute Cour de Justice de Palestine qui donne raison aux habitants d'Arṭās et juge discriminatoire le décret et le manque de recours juridique des habitants d'Arṭās⁴⁷⁹. Toutefois, la Haute Cour ne demande pas aux autorités mandataires de cesser le pompage de l'eau de 'Ayn Arṭās vers Jérusalem. L'affaire est ensuite renvoyée en 1926 devant le Privy Council de Londres, la plus haute instance judiciaire britannique⁴⁸⁰, qui décide, en février, en faveur des autorités mandataires. Le pompage de l'eau a continué entre temps et ne sera arrêté qu'à la date prévue par le décret, c'est-à-dire le 26 mai 1926⁴⁸¹.

Ouvrons une parenthèse pour voir comment l'histoire orale considère cet épisode de l'histoire contemporaine du village. En effet, selon le manuscrit de Mūsā Sanad, les habitants

⁴⁷⁴ Lemire, 2006, p. 597.

⁴⁷⁵ Lemire, 2006, pp. 634-635.

⁴⁷⁶ Lemire, 2006, p. 621.

⁴⁷⁷ Lemire, 2006, p. 595.

⁴⁷⁸ Lemire, 2006, p. 593.

⁴⁷⁹ Lemire, 2006, p. 654.

⁴⁸⁰ Lemire, 2006, p. 621.

⁴⁸¹ Lemire, 2006, pp. 656-658.

d'Arṭās auraient obtenu gain de cause au tribunal à Londres⁴⁸². La question qui se pose alors est de comprendre pourquoi il aurait substitué la victoire à l'échec.⁴⁸³ Considère-t-il le fait même qu'il y ait eu une mobilisation de cette ampleur autour de l'eau d'Arṭās comme une victoire, ou s'arrête-t-il, tout simplement, à la décision de la Haute Cour de Palestine ? Quand on lit le conte populaire d'Arṭās qui mentionne le travail de la délégation palestinienne dirigée par al-Ḥājj Amīn al-Ḥusaynī à Londres, on a l'impression qu'un optimisme régnait à Arṭās à cette époque, un optimisme basé sur la certitude que la cause palestinienne serait reconnue comme une juste cause par la Grande-Bretagne. Ce récit de l'année 1930 a été enregistré par Hilma Granqvist. Les Raṭāsna y imaginent que la délégation palestinienne est hébergée au Palais Royal à Londres et ils racontent qu'un jour, la reine d'Angleterre leur aurait arrangé un repas sur un plateau au milieu d'un tapis.

The wife of the King spread out the carpet and put all sorts of food into a dish, saying: 'Help yourself but do not tread on the carpet!' They stretched out their hands to reach that dish from the north. They could not. They stretched out their hands to reach that dish from the south. They could not. They stretched out their hands to reach that dish from the east. They could not. They stretched out their hands to reach that dish from the west. They could not. She said: 'I will help you!' She folded the carpet from the east. She folded the carpet from the north. She folded the carpet from the south. She folded the carpet from the west. She put her hand in the middle and said: 'Palestine is the middle of the world. Neither the Jews nor the English have a part in it!'⁴⁸⁴

Pour les habitants d'Arṭās, la délégation palestinienne, composée des personnalités palestiniennes les plus importantes à l'époque, devait logiquement être hébergée au Palais de Buckingham. Et la reine – « la femme du roi » - devait leur préparer à manger et poser le repas à même le sol, comme cela se fait dans les maisons palestiniennes. Il était donc clair pour les Raṭāsna que la légitimité de la cause palestinienne présentée par la délégation serait

⁴⁸² Sanad, manuscrit, s.a., p. 28.

⁴⁸³ Cette tendance de transformer des échecs en victoires se trouve dans les récits d'identité palestinienne en général et a été utilisé par l'OLP comme un « outil de mobilisation » (Khalidi, 2003, pp. 293-294).

⁴⁸⁴ Granqvist, 1950, p. 136.

évidente pour la reine. Pour Mūsā Sanad, ce récit exprime l'espoir des habitants d'Arṭās, l'espoir de voir leur cause reconnue comme juste⁴⁸⁵.

Les premières colonies juives et sionistes dans la région d'Arṭās

Selon le site internet (<http://www.gush-etzion.org.il/history.asp>) du Conseil Régional des colonies du Bloc Etzion qui rassemble des sources archivistiques israéliennes citées dans un livre édité par Sandy Amichai, *The Etzion Bloc in the Hills of Judea*, la construction de ce bloc de colonies s'inscrit dans la lignée de quatre tentatives différentes qui pré-datent la création de l'Etat d'Israël en 1948. Il s'agit d'un programme d'établissement de colonies juives ou sionistes entre Jérusalem et Hébron⁴⁸⁶.

La première colonie établie dans cette région est Migdal Eder (1927-1929), colonie agricole fondée par un groupe de juifs pieux de Jérusalem près du village de Bayt Ummar au sud d'Arṭās⁴⁸⁷. Les colons abandonneront les lieux lors des émeutes arabes de 1929⁴⁸⁸. La deuxième colonie est Kfar Etzion (1934-1936), kibboutz établi par un groupe encadré par Shmuel Tzvi Holtzman sur les terres abandonnées par les colons de Migdal Eder lors des émeutes de 1929 ainsi que sur des terres avoisinantes⁴⁸⁹. A son tour, cette colonie sera abandonnée durant la grande révolte de 1936-1939. La troisième tentative d'établissement d'une colonie dans cette région commence en avril 1943 et coïncide avec le soulèvement des juifs du ghetto de Varsovie. Parmi les fondateurs de cette colonie, appelée également Kfar Etzion, il y a de nombreux juifs polonais qui appartiennent à un mouvement religieux sioniste

⁴⁸⁵ Sanad, manuscrit, s.a., pp. 30-31.

⁴⁸⁶ Internet: <http://www.gush-etzion.org.il/history.asp>, consulté en juin 2007. Cette source est bien entendu à prendre avec précaution, à cause de sa partialité évidente. Le livre édité par Sandy Amichai, *The Etzion Bloc in the Hills of Judea*, a été publié par la Field School de la colonie de Kfar Etzion en 1997.

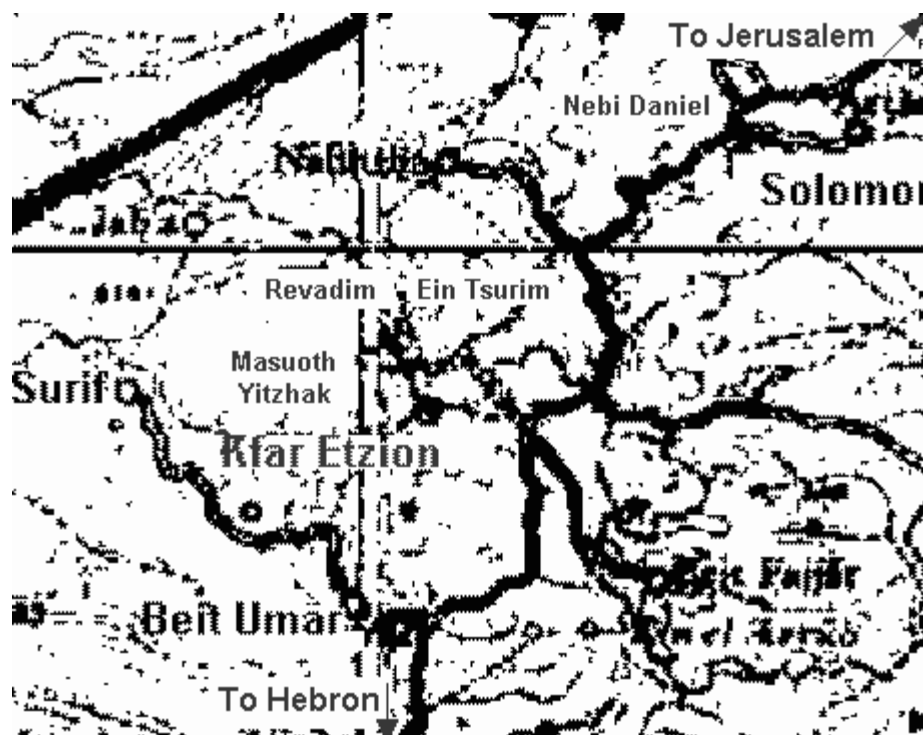
⁴⁸⁷ Le texte de ce site internet n'attribue pas l'adjectif sioniste à ce groupe de colons alors qu'il traite en détail des affiliations des colons arrivés ultérieurement à divers mouvements sionistes. Pour cette raison, nous ne le qualifions pas de sioniste.

⁴⁸⁸ Or selon un rapport de 2005 du groupe *Americans for Peace Now*, les colons de Migdal Eder ont apparemment été sauvés par les habitants du village de Bayt Ummar lors des émeutes de 1929 (voir aussi Morris, 2003, p. 133). Ces émeutes-là ont pris la forme de violents accrochages à la fin du mois d'août 1929. Ils avaient été provoqués par une manifestation d'un groupe sioniste révisionniste auprès du mur occidental de Jérusalem (en hébreu : *ha-kotel ha-ma'arevi*) près du Ḥaram al-Sharīf. Lors de ces émeutes, 116 Palestiniens et 133 juifs ont été tués (Khalidi, 1991, pp. 86-90) dont près de 60 habitants juifs ultra-orthodoxes d'Hébron (Morris, 2003, p. 132).

⁴⁸⁹ Rapport de *Americans for Peace Now*, *Settlements in Focus*, Vol. 1, Issue 14, *Gush Etzion*, publié sur internet le 11 novembre 2005, <http://www.peacenow.org>, consulté en juin 2007. Ce rapport ne donne pas plus de précisions sur les terres et leurs propriétaires.

appelé Bnei Akiva dont l'objectif est l'établissement d'un kibboutz qui pourrait notamment accueillir les survivants de l'holocauste. En 1945, des survivants venus surtout de Hongrie et Tchécoslovaquie fondent un deuxième kibboutz dans la région, appelé Kibboutz Massuot Yitzhak. Des membres du mouvement de Bnei Akiva fondent le Kibboutz Ein Tsurim en octobre 1946 alors que des membres d'un mouvement laïc sioniste appelé Hashomer Hatzair fondent, de leur côté, le Kibboutz Revadim en février 1947. Selon le site internet du Conseil régional des colonies du bloc d'Etzion, les colons habitant dans ces kibboutzim ont réussi à établir de bons liens de voisinage avec les habitants de Khirbat Zakariya et de Bayt Ummar. Dans l'ensemble, ces colonies ont une population de plus de 400 personnes en 1947 et possèdent 2 500 hectares dans la région.

Selon le manuscrit de Mūsā Sanad, les terrains des habitants d'Arṭās s'étendent à cette époque jusqu'à Wādī al-Biyār⁴⁹⁰, situé au sud de Bayt Ummar. Les Raṭāsna doivent ainsi faire face aux colons juifs dans cette région, une expérience qui a laissé des traces dans la mémoire collective des villageois comme nous allons le voir dans le chapitre 5 de notre étude.



Carte de la région entre Arṭās et Bayt Ummar montrant les colonies juives et sionistes avant 1948⁴⁹¹ : le village d'Arṭās se trouverait à droite du mot « Solomon ».

⁴⁹⁰ Sanad, manuscrit, s.a., p. 4.

⁴⁹¹ Internet : http://www.zionism-israel.com/Gush_Etzion_Massacre.htm, consulté en juin 2006.

La période 1936-1939 est appelée par l'historiographie palestinienne « la grande révolte ». L'objectif de cette mobilisation politique de longue durée était d'imposer un changement de politique au gouvernement britannique et s'est exprimé à la fois par des stratégies de désobéissance civile et de soulèvement armé. En effet, il semble que cette révolte ait pris autant de formes et adopté autant de stratégies distinctes qu'elle avait de revendications différentes. Les raisons étaient à la fois politiques, économiques et sociales car la société arabe de Palestine commençait à ressentir plus fortement l'impact des transformations introduites par les Britanniques à partir de la deuxième moitié des années 1920. L'immigration juive s'intensifiait en raison des persécutions nazies en Europe⁴⁹² alors que les difficultés économiques se multipliaient, ce qui augmentait encore davantage les tensions au sein des segments les plus pauvres de la société arabe palestinienne et notamment parmi les paysans dépossédés. L'historienne May Seikaly dans son livre sur l'histoire de la ville portuaire de Haïfa résume ces tensions ainsi :

... the Arab capital base was swamped by new imported capital, and the Arab economy was incapacitated by the separatist attitudes inherent in Zionist theory⁴⁹³, the help Zionist authorities received from the British administration, and the inability of the Arab political leadership to forge a common response to threats that it often recognized too late⁴⁹⁴.

Les raisons sont multiples, mais il semble que c'est 'Izz al-Dīn al-Qassām, prédicateur originaire de Syrie, qui a mis le feu aux poudres en menant un soulèvement armé dans la région de Jénine à la fin de l'année 1935, soulèvement immédiatement écrasé par l'armée britannique⁴⁹⁵. En avril 1936, le Haut Comité Arabe (*al-Lajna al-'arabiyya al-'ulyā*), qui

⁴⁹² Khalidi, 2003, p. 285.

⁴⁹³ Notamment l'idée du « travail hébreu » (en hébreu : *avoda ivrit*) qui a été introduit par les immigrants juifs du début du 20^e siècle et qui signifiait l'emploi préférentiel et, si possible exclusif, des juifs dans toutes les secteurs économiques du *yishuv* (Khalidi, 2003, pp. 164, 286). L'administration britannique réservait 30-33% des postes liés à des projets initiés par elle aux ouvriers juifs (Seikaly, 2002, p. 132).

⁴⁹⁴ Seikaly, 2002, p. 130.

⁴⁹⁵ Khalidi, 2003, p 285. Al-Qassām se voyait comme le représentant des paysans dépossédés et avait commencé son parcours militant en mobilisant les milieux les plus pauvres parmi les paysans sans terre venus travailler dans la ville portuaire de Haïfa (Khalidi, 2003, pp. 184-185). Voir également May Seikaly sur les organisations politiques à Haïfa à cette époque.

regroupait les cinq partis politiques palestiniens⁴⁹⁶, déclare une grève générale qui dure près de six mois et qui est largement suivie par la population palestinienne. Le Haut Comité demande que le gouvernement fasse cesser l'immigration juive et les transferts de terre au profit des sionistes. Il demande également la création d'une instance législative élue par le peuple⁴⁹⁷.

Etant donné la crise matérielle de la population rurale palestinienne dans les années 1930, il n'est pas étonnant que l'annulation du paiement de l'impôt ait fait partie des revendications de la grande révolte de 1936. Les révoltés reprennent le slogan lancé dans les colonies britanniques d'Amérique du nord de « No taxation without representation ». Ils réclament également un moratoire sur le paiement des dettes aux propriétaires (arabes) de terrains arables et demandent une contribution financière de la part des secteurs aisés de la société arabe. Les paysans (dont certains sont sans terre) jouent un rôle clé dans cette révolte, et bien que toutes les classes de la société palestinienne soient impliquées d'une manière ou d'une autre dans le mouvement, ce sont les paysans qui fixent le ton de la révolte⁴⁹⁸. Ainsi, ils demandent aux citadins de remplacer le fez ou *tarbūsh* par la *kuffiya*, couvre-chef traditionnel des paysans⁴⁹⁹. Selon le manuscrit de Mūsā Sanad, les Raṭāsna participent à la grève de 1936, boycottant les produits sionistes et refusant de vendre leurs produits aux sionistes⁵⁰⁰. Dans la mémoire collective des Arṭāsiyāt d'Amman, la période de 1936-1939 reflète l'engagement militant de nombreux hommes du village, comme nous allons le voir dans le chapitre 5 de notre étude.

⁴⁹⁶ Dirigé par al-Ḥājj Amīn al-Ḥusaynī, le Comité fut déclaré hors la loi dès 1937 par le gouvernement mandataire (Kupferschmidt, 1987, p. 4).

⁴⁹⁷ Morris, 2003, p. 148. Benny Morris fait partie du mouvement des « nouveaux historiens » israéliens à cause de son livre, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem*, dans lequel il documente l'expulsion des Palestiniens durant la guerre de 1948-1949. Depuis, ses analyses ont fait l'objet d'importantes critiques ; voir Noha Tadros Khalaf, « Polarisation et clivages actuels au sein de l'idéologie sioniste : néo conservateurs et post-sionistes », dans la revue *Naqd*, no. 21, *Palestine, les clés d'un conflit*, automne 2005, pp. 53-78. Cet article place les « nouveaux historiens » dans le contexte plus large des développements contemporains dans les sciences sociales en Israël. Voir également Nur Masalha, « A Critique on Benny Morris », dans I. Pappé, *The Israel / Palestine Question*, Routledge, 1999, pp. 211-221.

⁴⁹⁸ Notons à ce sujet le livre de l'anthropologue américain Ted Swedenburg, *Memories of Revolt : The 1936-1939 Rebellion and the Palestinian National Past*, University of Arkansas Press, 2003.

⁴⁹⁹ Kimmerling, 1993, pp. 112-113.

⁵⁰⁰ Sanad, manuscrit, s.a., p. 32.

Les révoltés palestiniens participent à des actes de sabotage : ils coupent les lignes de téléphone et de télégraphe, font exploser les lignes de chemins de fer et les ponts⁵⁰¹ et détruisent l'infrastructure hydraulique⁵⁰² ; ils utilisent toutes les méthodes de la guérilla. Suite au décret de loi martiale passé en septembre 1936, 20 000 soldats britanniques sont envoyés en Palestine, 2 700 policiers juifs supplémentaires sont recrutés et armés et des armes sont distribuées aux colonies sionistes isolées⁵⁰³. L'administration mandataire répond par la force militaire et par des mesures de punition collective⁵⁰⁴. Selon Benny Morris, les responsables de la communauté juive en Palestine ont voulu adopter une politique de « retenue » au début de la révolte⁵⁰⁵ mais à partir de l'automne 1937, l'Irgun, « le bras armé du mouvement révisionniste⁵⁰⁶ », ayant perpétré de nombreux attentats à la bombe dans des marchés et contre les autobus de la communauté arabe⁵⁰⁷, la situation change. Notons tout de même que les armes ayant été distribuées aux colonies sionistes par les Britanniques, la politique de « retenue » n'était peut-être qu'une posture politique du leadership sioniste. En 1938, on estime que 15 000 paysans palestiniens ont rejoint la révolte⁵⁰⁸. A la fin de la révolte en 1939, on recense 5 000 Palestiniens morts, 15 000 blessés et 5 600 emprisonnés⁵⁰⁹. Plusieurs chefs politiques palestiniens sont exilés, pour la plupart aux Seychelles⁵¹⁰.

Economiquement, la société arabe palestinienne a beaucoup souffert pendant cette révolte prolongée, alors que la communauté juive de Palestine a su profiter des circonstances pour renforcer son indépendance économique et également pour mieux organiser ses structures paramilitaires en bénéficiant de l'aide de l'administration britannique. Le *yishuv* est donc sorti renforcé de cette période de crise. La société arabe palestinienne, quant à elle, n'a réussi à imposer ses demandes au gouvernement mandataire que temporairement. Le Livre

⁵⁰¹ Kimmerling, 1993, p. 111.

⁵⁰² Lemire, 2006, p. 594.

⁵⁰³ Morris, 2003, p. 150.

⁵⁰⁴ Khalidi, 1991, p. 190. A titre d'exemple, les Britanniques ont fait exploser 220 habitations dans la vieille ville de Jaffa seulement (Morris, 2003, p. 149).

⁵⁰⁵ Morris, 2003, pp. 155-156.

⁵⁰⁶ Morris, 2003, p. 138. Fondé en 1930-1931 par des officiers de la Haganah, l'Irgun Z'vaï Leumi (IZL), connu comme Irgun, rejetait la stratégie « défensive » de la Haganah de l'époque et voulait passer à une approche « agressive et revancharde », selon Morris. En avril 1937, elle devient le bras armé du mouvement révisionniste, qui ne voulait pas renoncer au territoire de la Transjordanie au profit de l'état juif (Morris, 2003, p. 138, voir aussi p. 117).

⁵⁰⁷ Morris, 2003, pp. 166-167.

⁵⁰⁸ Kimmerling, 1993, p. 108.

⁵⁰⁹ Kimmerling, 1993, pp. 122-123.

⁵¹⁰ Laurens, 2002, p. 373. Parmi les bannis au Liban, il y avait Alfred Roch, membre du Haut Comité Arabe et époux de la petite-fille d'Emile Baldensperger à Jaffa (lui-même fils d'Henri Baldensperger) dont nous allons parler davantage au chapitre 4 de notre étude.

blanc de 1939 (déclaration gouvernementale britannique), qui était censé imposer des limites à l'immigration juive, n'a été appliqué que temporairement en raison de la situation catastrophique des communautés juives en Europe, sauvagement persécutées par le régime nazi, et le refus de plusieurs pays occidentaux de modifier leur politique d'immigration⁵¹¹. Politiquement, la société arabe palestinienne a émergé de la révolte affaiblie. L'historien Rashid Khalidi estime que la révolte s'est terminée en échec et que cet échec a eu des conséquences fatales pour l'avenir :

.... le Haut comité arabe était anéanti à la fin de la révolte, à nouveau divisé par les divergences tactiques habilement exploitées par les Britanniques, comme à leur habitude. De nombreuses personnalités individuelles furent exilées par les Britanniques en 1937. D'autres prirent la fuite, certains pour ne jamais revenir. Le résultat fut que les Palestiniens étaient sans chefs et sans même l'apparence d'un leadership unifié lorsque débuta la Seconde guerre mondiale. C'est dans ces conditions qu'ils allaient devoir affronter, en 1947-1948, le défi le plus décisif. La défaite de 1936-1939 compte ainsi parmi les principales raisons de leur échec à relever ce défi⁵¹².

Les années de la Deuxième Guerre mondiale (1939-1945) sont relativement plus calmes que les années précédentes. Ceci s'explique, d'une part, par l'efficacité de la répression britannique de la Révolte de 1936-1939 et par l'effet apaisant des promesses contenues dans le Livre blanc de 1939, et de l'autre, par une nette amélioration de la conjoncture économique⁵¹³. En effet, la Palestine devient alors une base arrière économique importante pour l'effort guerrier britannique⁵¹⁴. Un autre élément qui contribue au calme relatif de ces années est le fait que les dirigeants sionistes se rangent derrière la Grande-Bretagne (seul le Stern Gang⁵¹⁵ maintient sa politique antibritannique)⁵¹⁶.

⁵¹¹ Khalidi, 2003, pp. 285-286.

⁵¹² Khalidi, 2003, pp. 286-287.

⁵¹³ Khalidi, 1991, p. 235.

⁵¹⁴ Kimmerling, 1993, p. 130.

⁵¹⁵ Fondé par Abraham Stern, ce groupe est également appelé le Lehi. Il regroupait des dissidents de l'Irgun révisionniste (Morris, 2003, p. 181) et a adopté une position radicalement anti-britannique (*ibid.*, p. 195).

⁵¹⁶ Morris, 2003, p. 181.

Vers la fin de la Deuxième Guerre mondiale, la tension monte entre les autorités britanniques, les sionistes et la population arabe indigène. Le mouvement sioniste mène une campagne diplomatique et militaire contre les Britanniques⁵¹⁷ et des groupes extrémistes tels que le Stern Gang et l'Irgun commettent des attentats terroristes⁵¹⁸. En octobre 1945, la Haganah s'associe à l'Irgun et au Stern Gang lors d'une offensive contre des cibles britanniques en Palestine⁵¹⁹. La Grande-Bretagne décide alors de mettre un terme au mandat, et l'annonce en septembre 1946 après la publication du rapport du comité spécial sur la Palestine de l'ONU qui recommande la partition de la Palestine en un état juif et un état arabe⁵²⁰. Les Palestiniens rejettent ce projet qui avait déjà été proposé en 1937 et les sionistes l'acceptent. Le projet prévoit que l'état juif soit établi sur 55% de la Palestine alors que la population juive représente moins de 35% de la population et possède moins de 7% des terres⁵²¹. Pour les Palestiniens, l'injustice du projet est flagrante. Benny Morris commente la position sioniste à propos du projet de partage onusien :

Les sionistes avaient efficacement tiré parti de cette situation inhabituelle où, le temps d'un instant, Soviétiques et Américains s'étaient entendus sur le problème de la Palestine. Largement aidés par le sentiment de culpabilité éprouvé par les nations depuis l'Holocauste, les sionistes avaient réussi à obtenir une garantie internationale sur une petite portion de terre pour le peuple juif. Il ne restait plus aux Juifs qu'à transformer, par les armes, ce droit officiel d'occupation en une possession et un Etat de fait ; et aux Palestiniens, à en payer le prix⁵²².

La guerre se prépare. Dès la fin du mois de novembre 1947, la Haganah, principal groupe paramilitaire sioniste, se mobilise en lançant un appel à la conscription, en achetant des stocks d'armes et en mettant en œuvre un plan militaire pour déstabiliser la population arabe et occuper des positions stratégiques dans le pays. Du côté palestinien, il semble qu'il y a deux groupes armés principaux : l'un organisé autour de 'Abd al-Qādir al-Ḥusaynī, l'autre

⁵¹⁷ Khalidi, 1991, p. 236.

⁵¹⁸ Ce groupe avait recommencé à commettre des attentats terroristes dès 1942 surtout dans la région de Jaffa – Tel Aviv (*Palestine and Transjordan Administrative Reports, 1918-1948*, p. xv). Cette campagne terroriste a été étendue à partir de 1944 quand le Stern Gang s'est lié avec l'Irgun ; voir chronologie.

⁵¹⁹ Morris, 2003, pp. 196-197.

⁵²⁰ Khalidi, 1991, p. 244.

⁵²¹ Khalidi, 1991, p. 305. Dans ce plan de partition, Jérusalem allait devenir un *corpus separatum* sous supervision internationale (*idem.*).

⁵²² Morris, 2003, p. 208.

organisé autour de Ḥasan Salāma, avec plusieurs centaines de combattants chacun⁵²³. Début décembre, la Ligue Arabe décide de mettre des fonds, des armes et quelques volontaires à la disposition de la résistance palestinienne⁵²⁴. L'armée de libération arabe est organisée avec des volontaires venant de nombreux pays arabes ; Fawzī al-Qawuqjī en assume le commandement⁵²⁵. Mis à part ces structures militaires, les Palestiniens essaient de s'organiser eux-mêmes, munis de pistolets et de fusils, pour défendre leurs villages et leurs villes pendant la première phase de la guerre qui dure de novembre 1947 au 14 mai 1948⁵²⁶.

Arṭās se trouve au milieu des hostilités dès leur début, en raison de la proximité des colonies sionistes de Gush Etzion. Selon le site internet du Conseil régional de ce bloc de colonies, un commandant de l'unité paramilitaire sioniste Palmah (l'unité d'élite de la Haganah) stationne à Gush Etzion au début du mois de décembre 1947⁵²⁷. Un convoi de quatre véhicules de Gush Etzion est attaqué par des villageois palestiniens armés le 11 décembre 1947 sur la route de Jérusalem à Hébron, juste au dessus des bassins dits de Salomon. Dix colons sont tués lors de cette attaque⁵²⁸. Selon le même site internet, les mères et les enfants sont évacués de Kfar Etzion et de Massuot Yitzchak dès le début du mois de janvier 1948 en raison de leur situation considérée comme dangereuse dans la partie de la Palestine mandataire qui devait devenir un état arabe selon le plan de partition⁵²⁹. De fait, ces colonies sont assiégées de manière intermittente de janvier jusqu'en mai 1948⁵³⁰. Au printemps 1948, plusieurs actions militaires de résistants palestiniens visent ces colonies.

‘Abd al-Qādir al-Ḥusaynī est responsable de la résistance palestinienne pour la région de Jérusalem de février 1948 jusqu'à sa mort début avril 1948⁵³¹ et il y mène une guerre pour le contrôle des routes⁵³². Ainsi, le 27 mars 1948, des combattants palestiniens tendent une embuscade sur la route qui mène de Jérusalem à Gush Etzion et attaquent un convoi de taille importante de la Haganah. Quinze membres de la Haganah sont tués pendant des combats qui

⁵²³ Morris, 2003, p. 216.

⁵²⁴ Khalidi, 1991, p. 315.

⁵²⁵ Morris, 2003, p. 208. Ancien officier ottoman, Fawzī al-Qawuqjī a joué un rôle important dans la campagne du roi Fayṣāl contre les Français en Syrie et a rejoint la révolte de 1936 en Palestine (*ibid.*, p. 152).

⁵²⁶ Morris, 2003, pp. 216-217.

⁵²⁷ Internet: <http://www.gush-etzion.org.il/history.asp>, consulté en juin 2007.

⁵²⁸ Morris, 2003, p. 221.

⁵²⁹ Internet: <http://www.gush-etzion.org.il/history.asp>, consulté en juin 2007.

⁵³⁰ Morris, 2003, p. 236.

⁵³¹ Morris, 2003, p. 218.

⁵³² Morris, 2003, pp. 222-223.

durent presque deux jours et auxquels l'intervention des Britanniques met fin⁵³³. Selon Benny Morris, pendant cette période, les colons armés du bloc d'Etzion attaquent régulièrement les véhicules des Palestiniens sur la route d'Hébron à Jérusalem⁵³⁴. Le 12 avril, une de leurs attaques est suivie d'un bombardement de Gush Etzion par la Légion Arabe de Transjordanie⁵³⁵. Le 4 mai, suite à une embuscade tendue par les colons armés d'Etzion, une colonne blindée de la Légion attaque les colonies, soutenue par des centaines de villageois des environs. Les 12 et 13 mai, l'attaque est répétée et Kfar Etzion prise par la Légion et les combattants palestiniens⁵³⁶. Le 14 mai, le jour où l'Etat d'Israël est proclamé, les trois autres colonies de Gush Etzion capitulent⁵³⁷. La première guerre israélo-arabe commence le lendemain⁵³⁸.

L'année 1948 signale donc l'aboutissement du projet sioniste en Palestine. La création de l'Etat d'Israël a été, en fait, la création d'un Etat « territorial appuyé sur une colonisation pionnière de peuplement⁵³⁹ ». Les idéologues sionistes avaient pour but de déplacer la population indigène de la Palestine afin de créer un espace pour une population étrangère⁵⁴⁰.

⁵³³ Morris, 2003, p. 225. Selon Morris, cette embuscade est la plus importante de cette guerre (*idem.*). Un nouveau plan militaire a été mis en place par la Haganah le 2 avril dans le but d'obtenir le contrôle militaire de toutes les régions censées faire partie du nouvel état juif selon le plan de partition, mais également des blocs de colonies localisées en dehors de ces régions, tel qu'Etzion. Suivant Benny Morris, les « commandants de brigade et de bataillon reçurent la permission de raser ou de faire évacuer puis miner les villages arabes hostiles ou potentiellement hostiles. » (*ibid.*, p. 228). Le 9 avril, le village palestinien de Dayr Yassīn a été attaqué par l'Irgun, le Stern Gang et le Palmah, couverts et soutenus par la Haganah. Le massacre qui s'y est déroulé a été qualifié par les services de renseignement sionistes de « facteur d'accélération décisif » dans l'exode des Palestiniens (*ibid.*, pp. 229-232).

⁵³⁴ Morris, 2003, p. 236.

⁵³⁵ Khalidi, 1991, p. 318. Le 27 avril a eu lieu la bataille de Deheisheh, événement fermement inscrit dans l'histoire orale de la région de Bethléem, dans laquelle douze combattants palestiniens ont trouvé la mort, parmi eux deux hommes d'Arṭās : Maḥmūd Khalīl 'Ūda et Khalīl Mūsā Abū Sawī (Sanad, manuscrit, s.a., p. 34).

⁵³⁶ Morris, 2003, p. 237. Selon Benny Morris, les combattants sionistes en place se sont rendus les mains en l'air mais par la suite, près de 120 d'entre eux auraient tout de même été tués par des villageois armés (*idem.*). Ces événements sont apparemment inscrits dans la mémoire collective israélienne comme « le massacre de Gush Etzion ».

⁵³⁷ Khalidi, 1991, p. 318. Près de 350 combattants sionistes ont ainsi été emmenés en Jordanie en tant que prisonniers de guerre (Morris, 2003, p. 237).

⁵³⁸ Voir au sujet des événements de la guerre de 1948-1949 et notamment ceux liés au Plan D (Dalet) de la Haganah : Ilan Pappé, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oneworld Publishing, 2007.

⁵³⁹ Picaudou, 1997, p. 9.

⁵⁴⁰ Voir au sujet de l'idéologie du transfert : Nur Masalha, *Expulsion of the Palestinians : The Concept of « Transfer » in Zionist Political Thought, 1882-1948*, Washington D.C., Institute for Palestine Studies, 1992.

Bien que cet objectif n'ait pas été entièrement atteint, entre 700 000 et 875 000 Palestiniens⁵⁴¹ ont été dispersés. Le chiffre de 700 000 correspond à 60% de la population palestinienne de cette époque⁵⁴² ce qui donne à cet événement un véritable statut de catastrophe pour un peuple. Les Palestiniens appellent en effet cette année la *nakba* (catastrophe)⁵⁴³.

IV. L'après 1948 : la vie au village et dans les lieux d'exil

Dans la mémoire collective palestinienne, surtout dans celle des réfugiés palestiniens, l'année 1948 met définitivement fin à l'âge d'or de la Palestine, à une époque où il existait encore une vision d'avenir malgré les difficultés et les menaces qui se faisaient sentir pendant les années du mandat britannique. Pour les 160 000 Palestiniens restés dans leurs villes et villages natals situés désormais dans le nouvel Etat d'Israël, l'année 1948 signale le début de 18 longues années sous administration militaire⁵⁴⁴. Pour les habitants de Cisjordanie, la vie change également à partir de 1948, même s'ils ne sont pas chassés de leurs maisons ou placés sous administration militaire. Ils se retrouvent isolés du reste de la Palestine mandataire et confrontés à la menace de subir à l'avenir le même destin que les réfugiés. Les habitants de Cisjordanie accueillent les réfugiés venus de l'autre côté de la ligne verte, désormais nouvel Etat d'Israël, et témoignent de la misère de ces réfugiés dans les camps transitoires érigés par la Croix-Rouge, puis de leur installation toujours précaire dans les camps de réfugiés construits en Cisjordanie par l'UNRWA.

Pour les Raṭāsna, l'année 1967 marque une rupture importante car les événements de l'été de cette année divisent la communauté villageoise en deux groupes distincts, ceux de l'intérieur (qui sont restés à Arṭās) et ceux de l'extérieur (qui ont quitté le village). En 1967, près d'un tiers de la population d'Arṭās a quitté le village, et rejoint ceux qui avaient émigré dès la fin des années 1950 pour travailler au Koweït et en Jordanie. L'année 1967 est celle de la dernière rupture. Depuis cette date, les Raṭāsna n'ont plus de destin commun mais des destins séparés.

⁵⁴¹ L'ONU communique le chiffre de 726 000 réfugiés palestiniens entre 1948 et 1950, chiffre inférieur au chiffre officiel britannique de 810 000 personnes et au chiffre américain de 875 000 réfugiés (Zureik, 1996, p. 17).

⁵⁴² Khalidi, 1991, p. 13.

⁵⁴³ Ce terme est attribué à l'historien syrien Constantin Zureik (1919-2000). Voir à ce sujet Sfeir 2006.

⁵⁴⁴ Signoles, 2006a, p. 15.

Pour les Raṭāsna de l'intérieur, la prochaine rupture sera la première Intifada, soulèvement populaire contre l'occupation militaire israélienne commencé en 1987. Puis l'année 1993 voit la signature des accords de paix palestino-israéliens conclus à Oslo. Une certaine autonomie palestinienne commence à émerger progressivement dans les territoires occupés, donnant lieu à de nouveaux développements souvent contradictoires. La crise des dernières années post-Oslo amène la deuxième Intifada, *Intifāḍat al-Aqṣā*, qui se transforme vite en un champ d'expérimentation militaire pour l'Etat israélien. Depuis 2001, le gouvernement israélien contrôle unilatéralement le destin des Palestiniens de Cisjordanie en construisant un mur de séparation d'avec le territoire d'Israël mais aussi des blocs de colonies juives d'un côté et des centres de population palestiniens dans les territoires occupés de l'autre, sans tenir compte de la ligne de démarcation internationalement reconnue comme la frontière entre Israël et la Cisjordanie.

Pour les Raṭāsna de l'extérieur dont la majorité a vécu au Koweït et en Jordanie jusqu'en 1990-1991, la deuxième rupture depuis 1967 sera la première guerre du Golfe. Expulsés après la libération du Koweït, ils sont contraints de s'installer en Jordanie. La plupart d'entre eux n'ont pas de titre d'identité établi par les autorités israéliennes, ce qui rend leur retour au village impossible. Depuis le début de la deuxième Intifada, ils ne peuvent même plus s'y rendre pour passer les vacances.

En ce qui concerne les développements post-1967, nous allons donc suivre deux trames chronologiques consécutivement, celle du groupe de l'intérieur et celle du groupe de l'extérieur. Bien qu'elles soient distinctes, elles évoluent et s'informent mutuellement et ensemble elles forment l'arrière-plan de la mémoire collective des Raṭāsna.

L'administration jordanienne

Les années qui suivent 1948 sont avant tout des années de crise et d'adaptation. Selon les chiffres officiels britanniques, la Cisjordanie accueille 320 000 réfugiés entre 1948 et 1950⁵⁴⁵. Ainsi, des milliers de réfugiés s'installent dans la région de Bethléem. Entre Bethléem et Arṭās, le camp de réfugiés de Deheisheh se forme. Ses habitants viennent en grande partie des villages situés sur la nouvelle ligne de démarcation entre l'Etat hébreu et la

⁵⁴⁵ Zureik, 1996, p. 17.

Cisjordanie. Or tous les réfugiés ne s'installent pas dans les camps, certains restent dans leur premier lieu d'accueil. En 1959, il y a 200 réfugiés à Arţās, selon Granqvist⁵⁴⁶.

En 1950, le Royaume Hachémite de Jordanie annexe la Cisjordanie et accorde à sa population la citoyenneté jordanienne avec tous les droits civiques et politiques. Les deux rives du Jourdain restent unifiées jusqu'en 1988, année où le roi Hussein renonce à la souveraineté jordanienne sur la Cisjordanie et rompt officiellement tous les liens constitutionnels et administratifs, et ce, en reconnaissant que la première Intifada exprime le désir des Palestiniens d'accéder à l'auto-détermination⁵⁴⁷. Les Cisjordaniens perdent ainsi leur citoyenneté jordanienne et leur passeport jordanien devient désormais temporaire, valable pour seulement deux ans et uniquement comme document de voyage⁵⁴⁸.

1967 : l'occupation militaire israélienne et la construction des colonies

La guerre arabo-israélienne de juin 1967 est connue sous le nom de « Guerre des Six Jours ». A son issue, Israël occupe la Cisjordanie, la Bande de Gaza, le Golan et le Sinaï et annexe Jérusalem-est. Le gouvernement israélien place la population des territoires occupés sous administration militaire⁵⁴⁹. L'une des premières mesures prise par cette administration est de rétablir pour les civils un moyen de traverser le fleuve du Jourdain et de mettre des autocars à la disposition de la population palestinienne pour qu'ils quittent la Cisjordanie, notamment Jérusalem-est⁵⁵⁰. La deuxième mesure est un recensement de la population.

⁵⁴⁶ Granqvist, 1965, p. 10.

⁵⁴⁷ Parallèlement, cette décision a été prise en tenant compte de l'affaiblissement en Cisjordanie des milieux politiques loyaux aux Hachémites et de l'influence croissante de l'OLP (Talhami, 2003, p. 83).

⁵⁴⁸ Talhami, 2003, pp. 82-84.

⁵⁴⁹ L'administration militaire n'est remplacée par une administration civile israélienne qu'en 1982 (Signoles, 2006a, p. 223).

⁵⁵⁰ Benny Morris affirme que plusieurs commandants de l'armée israélienne, « visiblement sans autorisation du Cabinet mais très clairement avec l'approbation de Dayan, s'efforcèrent de renouveler l'expérience de 1948, à savoir de pousser les Palestiniens à l'exil et de détruire leurs maisons. [...] On ne peut déterminer avec certitude combien d'entre eux quittèrent les lieux sous la contrainte ou après intimidation des troupes israéliennes, et combien partirent délibérément, [...]. Certaines données indiquent que des soldats israéliens circulèrent avec des haut-parleurs, ordonnant aux Cisjordaniens de quitter leurs maisons et de passer le Jourdain. [...] Des milliers d'Arabes de Jérusalem-Est furent emmenés en autobus vers le pont Allenby, mais il n'existe aucune preuve de coercition. Le transport gratuit organisé par les Israéliens débuta le 11 juin 1967 et se poursuivit durant presque un mois. Arrivés au pont, les Arabes devaient signer un document stipulant qu'ils partaient de leur plein gré. » (Morris, 2003, pp. 358-359).

Désormais, seuls ceux qui ont été recensés peuvent obtenir un titre d'identité ouvrant droit de résidence alors que les absents perdent quasi-automatiquement leur droit de résidence dans les territoires occupés⁵⁵¹.

Près de 240 000 Palestiniens quittent la Cisjordanie ou la Bande de Gaza suite à la guerre de 1967 ou se trouvent déjà à l'étranger à ce moment-là. Les réfugiés sont alors désignés comme « déplacés » (*internally displaced*). Ainsi, près de 300 habitants d'Arṭās quittent le village *ipso facto*, majoritairement à destination de la Jordanie ou du Koweït, ou bien se trouvent déjà dans ces pays au moment de la guerre⁵⁵². Le premier recensement fait par l'administration de l'occupation israélienne en 1967 fait état de 1 050 habitants à Arṭās⁵⁵³. Selon Riina Isotalo, de nombreux Raṭāsna affirment avoir quitté le village par crainte d'être séparés définitivement des membres de leur famille qui vivent à Amman. A cette crainte s'ajoute celle des représailles à l'encontre des pères de famille qui servent dans l'armée jordanienne⁵⁵⁴.

Après la guerre de 1967, Israël entame une politique systématique de colonisation et d'exploitation des territoires occupés. A ces fins, des terres sont confisquées, souvent sous le prétexte de raisons militaires, et les ressources hydrauliques de la Cisjordanie et de Gaza sont expropriées. Parallèlement, les territoires occupés sont économiquement intégrés à Israël, ce qui crée une dépendance économique pour les Palestiniens. La structure sociopolitique des territoires est brisée par la politique israélienne d'interdiction des institutions de la société civile telles les chambres de commerce, les syndicats ou encore les associations caritatives⁵⁵⁵. Seules les municipalités palestiniennes sont autorisées à exister⁵⁵⁶ parmi les institutions politiques mais leurs pouvoirs sont limités.

Pour les Raṭāsna, les premières confiscations ont lieu dès 1967 quand près de 2 000 *dunums* appartenant à plusieurs familles d'Arṭās à Bayt Zakariya (parfois appelé Khirbat Zakariya ou Khirbat Bayt Skarya) aux environs du village sont confisqués par le

⁵⁵¹ Jamal et Darwish, 1997. Selon ce rapport, les instances d'appels qui existaient étaient peu efficaces.

⁵⁵² Riina Isotalo souligne que pour de nombreux Raṭāsna le déplacement était vécu *in absentio* : en 1967, ils se trouvaient au Koweït où ils voulaient rester quelques années pour travailler quand l'occupation israélienne de la Cisjordanie leur a bloqué le chemin du retour (Isotalo, 2005, p. 82).

⁵⁵³ Seger, 1981, p. 14.

⁵⁵⁴ Isotalo, 2005, p. 81.

⁵⁵⁵ Signoles, 2006a, pp. 61-62.

⁵⁵⁶ Signoles, 2006b, p. 221.

gouvernement israélien. La première colonie israélienne en Cisjordanie (Jérusalem exceptée) est construite à cet endroit. Elle s'appelle Kfar Etzion et fait partie du grand bloc des colonies Etzion⁵⁵⁷. Pour les colons de Kfar Etzion, leur installation représente un retour à l'endroit où leurs parents avaient établi des colonies avant 1948⁵⁵⁸. Un rapport sur Gush Etzion par le groupe *Americans for Peace Now* commente :

They justified the establishment of the settlement on the argument that they had a right to return to land from which they had been violently uprooted 19 years earlier – a rationale that the government of Israel eventually accepted (even while denying any similar right of return to Arab civilians who had fled or been expelled from communities inside Israel during that same war). In this way, Kfar Etzion was not only the first settlement in the West Bank, but it was also the precedent for what would become the settlers' favored – and highly successful – tactic: establish facts on the ground and then demand, and receive, government approval⁵⁵⁹.

Pour les Raṭāsna, la deuxième vague de confiscations arrive en 1991. Suite à trois ordonnances militaires, près de 600 *dunums* sont déclarés terre d'Etat (*state land*)⁵⁶⁰.

La première Intifada

L'Intifada commence en décembre 1987. Au début, ce soulèvement populaire est traduit par les médias occidentaux par l'image de l'adolescent palestinien lançant des pierres sur les soldats israéliens. Les manifestations de masse et les confrontations entre civils

⁵⁵⁷ *ARIJ*, « Report about violated and confiscated lands in Artas village », 10 février 2003. Les familles d'Arṭās possédaient beaucoup de terres dans les environs immédiats du village, comme Bayt Zakariya, à Wādi Raḥhāl et à Thabra, tous situés au sud du village d'Arṭās. Ces localités faisaient partie du village jusqu'en 1933 quand la superficie du village a été réduite de 13 850 à 4 304 *dunums* par l'administration britannique.

⁵⁵⁸ Sur le site internet du Conseil régional de Gush Etzion, on peut lire : « Gush Etzion was liberated by the Israeli Army on June 7, 1967. » Entre 1948 et 1967, la mémoire des quatre colonies établies avant 1948 et détruites lors de la guerre de 1948 était maintenue par un service religieux commémoratif annuel, un camp d'été annuel pour les enfants nés à Kfar Etzion et par les activités documentaires de l'organisation des survivants du bloc d'Etzion. (Internet: <http://www.gush-etzion.org.il/history.asp>, consulté en juin 2007).

⁵⁵⁹ Rapport de *Americans for Peace Now*, *Settlements in Focus*, Vol. 1, Issue 14, *Gush Etzion*, publié sur Internet le 11 novembre 2005, <http://www.peacenow.org>, consulté en juin 2007.

⁵⁶⁰ *ARIJ*, « The Palestinian Village Artas Falls in the Vortex of the Segregation Wall », 21 juillet 2004.

palestiniens qui jettent des pierres et l'armée israélienne qui tire dans la foule sont alors l'aspect le plus médiatisé de ce nouveau conflit au Proche-Orient. Toutefois, deux éléments clés de ce soulèvement sont la désobéissance civile et la grève sous toutes ses formes : la grève des commerces, la grève des enseignants, la grève des impôts. La vie qui a été dominée dans tous ses aspects par l'occupation militaire israélienne est désormais rythmée par les mouvements du soulèvement. S'y ajoute le boycott des produits israéliens⁵⁶¹, mesure qui a d'importantes implications dans la vie économique des territoires occupés.

Mūsā Sanad a écrit un article sur Arṭās à l'époque de l'Intifada où il fait état à la fois d'une politisation importante de la population et de sa participation active à la résistance passive⁵⁶². Nous reviendrons plus en détail sur cet article dans le chapitre 6 de notre étude.

Les « années Oslo » et la deuxième Intifada

Le « processus de paix » israélo-palestinien consacré à Washington par la signature en septembre 1993 de la *Déclaration de principes sur des arrangements intérimaires d'autonomie* marque une rupture importante dans l'histoire récente de la Palestine. Toutefois, les accords conclus en 1994 et 1995 ne signifient pas le début de la fin de l'occupation militaire israélienne de la Cisjordanie et de la Bande de Gaza mais plutôt, pour reprendre l'expression de l'historien Jean-François Legrain, un « réarrangement des conditions de l'occupation⁵⁶³ ». Ainsi un « morcellement constamment accru du territoire » et une « multiplication discriminante des statuts personnels » sont mis en place⁵⁶⁴, compliquant progressivement la vie des Palestiniens. L'accord conclu à Taba en 1995 définit trois zones distinctes dans les territoires occupés : la *zone A* placée sous contrôle de l'Autorité palestinienne, la *zone B* sous contrôle civil palestinien et contrôle sécuritaire israélien et la *zone C* sous contrôle exclusif israélien. Cette dernière comprend 73% de la superficie de la Cisjordanie et notamment les colonies juives tandis que la *zone B* correspond à environ 23% de la Cisjordanie et à la majorité des villages palestiniens. La *zone A*, quant à elle, ne comprend que 4% de la superficie de la Cisjordanie y compris les grandes villes

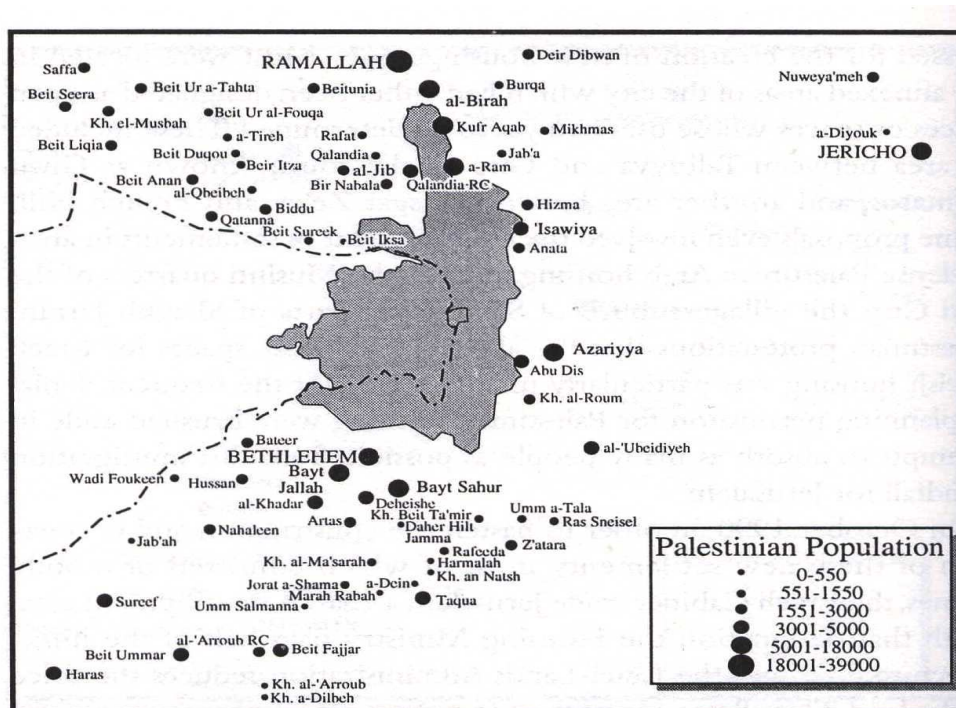
⁵⁶¹ Legrain, 1991, index non paginé.

⁵⁶² Sanad, manuscrit, s.a., p. 54.

⁵⁶³ Legrain, 1997, p. 85. L'Accord du Caire du 4 mai 1994 est aussi appelé Oslo I ou Gaza-Jericho d'abord ; l'accord de Taba du 28 septembre 1995 est également connu sous le nom d'Oslo II.

⁵⁶⁴ Legrain, 1997, p. 86.

palestiniennes, à l'exception de Jérusalem-est⁵⁶⁵. Parallèlement, Israël poursuit une colonisation accélérée surtout dans la région du « Grand-Jérusalem », qui correspond en gros à l'étendue entre Ramallah au nord et Bethléem au sud jusqu'aux limites de Jéricho à l'est (voir carte ci-dessous). Cette politique israélienne, renforcée par un bouclage quasi-permanent des territoires occupés et la continuité des violations systématiques des droits de l'homme, fait perdre tout leur sens aux accords dits de paix⁵⁶⁶.



MAP 4.9. Palestinian Arab Settlement in Jerusalem Metropolitan Area
Derived from: Foundation for Middle East Peace

Source : Dumper, 1997, p. 120.

La carte géopolitique d'Artās est compliquée comme partout en Cisjordanie. Depuis 1996, 59% des terres d'Artās sont considérées comme situées en *zone C* (sous contrôle exclusif israélien), 29.5% sont en *zone A* (soi-disant sous contrôle palestinien) et 11.5% sont en *zone B* (contrôle civil palestinien et contrôle sécuritaire israélien). Le statut final du village reste flou depuis les dernières négociations israélo-palestiniennes dans le cadre du processus commencé à Oslo en 1993⁵⁶⁷. Depuis 1996, Artās fait partie du gouvernorat palestinien de Bethléem. Mais le village fait également partie de la région définie par le gouvernement israélien comme le « Grand Jérusalem » et, à ce titre, vit les conséquences de la politique de

⁵⁶⁵ Legrain, 1997, pp. 86-87.

⁵⁶⁶ Legrain, 1997, pp. 87-88.

⁵⁶⁷ ARIJ, décembre 2001.

consolidation des colonies dans cette région. Ainsi, le bloc d'Etzion ne cesse de s'agrandir, sur la base d'un consensus politique qui laisserait ce bloc sous la souveraineté israélienne au cas où les négociations israélo-palestiniennes aboutiraient à la création d'un état palestinien sur une partie de la Cisjordanie. L'infrastructure de ce bloc de colonies a également été étendue, notamment par la construction de la route de contournement de Za'tara (appelée aussi Lieberman Road, en l'honneur du politicien israélien d'extrême droite, Avigdor Lieberman)⁵⁶⁸.

Le fait qu'Israël reporte toutes les échéances prévues par les accords a des implications directes sur l'Autorité et la société palestinienne où le soulagement de 1993 et 1994 fait progressivement place à la frustration vers la fin des années 1990. La proclamation de l'Etat palestinien dans les territoires occupés en 1967, étape à laquelle la période intérimaire de 1994 à 1999 devait aboutir, n'a pas lieu. A sa place, une deuxième Intifada est déclenchée par la visite provocatrice d'Ariel Sharon, entouré de militaires, sur l'esplanade des mosquées, al-Ḥaram al-Sharīf, à Jérusalem, le 27 septembre 2000.

Ce soulèvement, qui était un mouvement de résistance civile au début, est tout de suite contré par une réaction israélienne extrêmement violente. Les factions armées palestiniennes commencent à jouer un rôle plus important dans ce soulèvement qui aboutit progressivement à une véritable guerre israélienne contre la population de la Cisjordanie et de Gaza⁵⁶⁹. Israël utilise d'abord toute sa force militaire pour démanteler l'Autorité palestinienne, notamment en attaquant les forces de sécurité et en assiégeant Arafat dans son quartier général à Ramallah et pour détruire les infrastructures civiles des territoires occupés. L'armée instaure également un bouclage paralysant certaines villes palestiniennes, asphyxiant ainsi l'économie⁵⁷⁰. En 2002, les villes palestiniennes sont assiégées par l'armée et des centaines de maisons détruites.

Arṭās connaît les mêmes actes de résistance et de répression que l'ensemble des territoires occupés. Ainsi, deux habitants d'Arṭās sont exécutés de façon extrajudiciaire par l'armée israélienne. Le premier « *shahīd* »⁵⁷¹ est Yūsuf Abū Sawī, âgé de 27 ans, abattu par

⁵⁶⁸ Rapport de *Americans for Peace Now, Settlements in Focus, Vol.1, Issue 14, Gush Etzion*, publié sur internet le 11 novembre 2005, <http://www.peacenow.org>, consulté en juin 2007.

⁵⁶⁹ Signoles, 2006a, p. 36.

⁵⁷⁰ Signoles, 2006a, pp. 115-116.

⁵⁷¹ J'emploi ce terme et non sa traduction (martyr) parce qu'il relève du contexte islamique ainsi que du contexte de la lutte pour la libération de la Palestine.

plusieurs balles devant sa maison en plein centre du village le 12 décembre 2000. Le deuxième est Aḥmad Khalīl As‘ad, âgé de 37 ans, tué par plusieurs balles à son domicile, le 5 mai 2001⁵⁷². La famille Abū Sawī, dont le fils Yūsuf était soupçonné par les services de renseignements israéliens d’être un leader du Jihād Islamique, a par ailleurs perdu beaucoup de terres entre 1967 et 1991⁵⁷³. Cette famille, qui fait partie du clan de Shaḥḥādah possédait des terrains près de ‘Assiyūn, à 4 kilomètres du village, où des colonies juives se sont installées pour la deuxième fois après 1967.

Le 5 décembre 2001, Dā’ūd ‘Alī Abū Sawī, âgé de 46 ans, commet un attentat-suicide à Jérusalem qui ne fait de victime que lui-même. *Le Monde* a publié un article intitulé « Un martyr très ordinaire » dans lequel l’auteur se pose la question de la motivation de ce père de famille :

A 46 ans, Daoud Ali Ahmad Abou Saoui était un paisible père de famille, sans attache partisane connue, un musulman modéré. Pourtant, le 5 décembre 2001, il a perpétré un attentat-suicide en plein Jérusalem. Sans autre victime que lui-même, et sans raison apparente [...] L'un de ses oncles, Mahmoud, un cheikh âgé qui prend soin de la mosquée du village, se plonge dans ses souvenirs, triturant nerveusement une lourde canne, mais ne trouve rien qui puisse expliquer cet acte. "Un chat, lorsqu'il est coincé, peut se transformer en lion", se contente-t-il de glisser avec lassitude avant d'évoquer brièvement l'occupation israélienne⁵⁷⁴.

Depuis l’intensification de l’offensive israélienne le 1^{er} avril 2001, le village est fréquemment soumis à des couvre-feux de longue durée comme l’ensemble de la région de Bethléem. A plusieurs reprises, tous les hommes du village ont été détenus par l’armée israélienne pendant des campagnes de détention générale et plusieurs ont été incarcérés par la suite.

⁵⁷² Liste établie par l’organisation israélienne de défense des droits de l’homme B’Tselem : « Palestinians who were the object of a targeted killing in the Occupied Territories ». Notons qu’un habitant d’Arṭās soupçonné d’avoir collaboré à l’assassinat de Yūsuf Abū Sawī a été tué par deux hommes armés et masqués quelques jours après la mort de Yūsuf Abū Sawī. Voir à ce sujet l’article « The Work of Assassins » de Matt Rees dans le *Time Magazine*, 15 janvier 2001, bien que l’engouement de l’auteur pour les aspects militaires de ces événements soit dérangeant.

⁵⁷³ Rappelons également qu’en avril 1948, Khalīl Mūsā Abū Sawī a été l’un des 12 combattants palestiniens morts dans la bataille de Deheisheh (Sanad, manuscrit, s.a., p. 34).

⁵⁷⁴ Paris, « Un martyr très ordinaire », *Le Monde*, 17 janvier 2002.

Le terme déplacé s'applique uniquement aux Palestiniens dont le déplacement de 1967 était le premier, non aux 170 000 réfugiés de 1948 qui se trouvaient en Cisjordanie ou dans la Bande de Gaza en 1967 et dont le déplacement de 1967 était le deuxième⁵⁷⁵. Le mot déplacé fait partie d'une terminologie compliquée utilisée pour distinguer les statuts juridiques des réfugiés palestiniens. En effet, seuls ceux qui ont quitté le territoire qui forme l'Etat actuel d'Israël suite à la guerre de 1948, ainsi que leurs descendants, sont généralement considérés comme des réfugiés et ont droit aux services de l'agence des Nations Unies pour le secours et le travail (UNRWA) créée en 1949 pour les réfugiés palestiniens. Plus précisément, l'UNRWA ne reconnaît comme réfugiés que ceux dont la « résidence normale » était établie en Palestine pendant au moins deux ans avant le début de la guerre de 1948 et qui ont perdu leur foyer et leurs moyens d'existence en raison de cette guerre et qui se sont installés en 1948 dans un pays où l'UNRWA est présente⁵⁷⁶.

Le processus de négociations israélo-palestiniennes commencé à Oslo en 1993 a renforcé la différence entre les deux groupes de réfugiés palestiniens. Le dossier des déplacés de 1967 a été traité séparément de la question du droit au retour des réfugiés palestiniens de 1948 car les déplacés auraient pu rentrer dans le futur Etat palestinien en Cisjordanie et Gaza. L'échec des négociations et le début de la deuxième Intifada ont changé la donne. Le dossier des déplacés est gelé tout comme le dossier des réfugiés. Et - autre problème majeur de la vie quotidienne - les réfugiés et les déplacés ne peuvent plus, depuis le début de la deuxième Intifada en automne 2000, obtenir ni laissez-passer à travers le système de coordination israélo-palestinienne ni visa de l'Ambassade israélienne en Jordanie.

Selon les accords de Taba de 1994 (connus sous le nom d'Oslo II), les déplacés de 1967 peuvent entrer dans les Territoires Occupés (TO) sur demande faite par des membres de leur famille proche vivant dans les TO auprès du ministère palestinien de l'Intérieur qui transmet à l'administration militaire israélienne. Les laissez-passer sont d'une durée de trois mois, renouvelables une à deux fois. Parallèlement, les accords de paix israélo-jordaniens de 1994 permettent à tous les Jordaniens de demander un visa de touriste autorisant un séjour de

⁵⁷⁵ Talhami, 2003, p. 2. Le terme « déplacé » a d'abord été utilisé par le gouvernement jordanien qui était responsable de la Cisjordanie jusqu'à la « séparation des liens constitutionnels » en 1988, et ce pour souligner l'unité territoriale Cisjordanie/ Jordanie et l'unité nationale jordanienne qui veut effacer la distinction entre Palestiniens et Jordaniens en Jordanie.

⁵⁷⁶ Talhami, 2003, p. 2.

5 à 10 jours seulement. Toutefois, le processus de sélection est très restreint et certaines demandes sont presque automatiquement rejetées⁵⁷⁷.

Le nivellement qui résulte de cette nouvelle situation depuis 2000 sous-entend que les déplacés de 1967 sont aussi des réfugiés. Cependant, tant qu'ils ne seront pas officiellement reconnus en tant que tels, leur expérience restera liminale dans le sens anthropologique du terme⁵⁷⁸ ou, pour l'exprimer plus simplement, ils ne seront ni chair ni poisson. L'anthropologue Victor Turner définit la liminalité ainsi : « The subject of the ritual passage is, in the liminal period, structurally, if not physically, 'invisible'. ... The structural 'invisibility' of liminal *personae* has a twofold character. They are at once no longer classified and not yet classified⁵⁷⁹. » Les déplacés de 1967 ne sont *plus vraiment classifiés* séparément, car il n'y a plus de négociation qui pourrait leur accorder un statut – et un espoir – particulier. En même temps, ils ne sont *pas encore classifiés* comme réfugiés parce que la situation politique n'a pas changé officiellement, le processus de négociation ayant été gelé mais non déclaré *ad acta*. Aujourd'hui, cette condition de « non-classifiable » est ce qui rend les déplacés de 1967 liminaux et invisibles sur le plan politique.

La vie au Koweït

Jusqu'en 1990-1991, le Koweït était un centre très important de la diaspora palestinienne. On y recensait environ 400 000 Palestiniens (40% de la population) avant les événements de 1990-1991. Les Palestiniens ont commencé à affluer vers ce pays du Golfe dès les années 1950 quand, grâce au pétrole, le Koweït a connu un boom économique très important et a eu besoin d'une main d'œuvre immigrée. Avant 1967, beaucoup de Palestiniens se sont installés au Koweït sans leurs familles⁵⁸⁰ mais après l'occupation israélienne de la Cisjordanie et de Gaza, la moitié de la population palestinienne au Koweït était féminine⁵⁸¹. Le Koweït offrait de nombreuses opportunités professionnelles aux Palestiniens. Près de 40%

⁵⁷⁷ Jamal et Darwish, *A.I.C. Project for Palestinian Residency and Refugee Rights*, novembre 1997.

⁵⁷⁸ Le rite de passage (tel le passage de l'enfance à l'âge adulte) est composé de trois phases distinctes : le rite de séparation, le rite de transition (marge ou *limen*) et le rite d'agrégation (Malkki, p. 6). Les déplacés de 1967, ne faisant plus l'objet de négociations spécifiques, n'ont pas pour autant été inclus dans la catégorie plus englobante de réfugiés ; ainsi, ils sont marginaux.

⁵⁷⁹ Turner (1967), cité dans Malkki, 1995, p. 7.

⁵⁸⁰ Talhami, 2003, p. 114.

⁵⁸¹ Talhami, 2003, p. 15.

des Palestiniens travaillaient dans la fonction publique koweïtienne⁵⁸². Même pour les ouvriers sans diplômes, il existait des possibilités d'avancement et beaucoup y ont appris des métiers. Quant au social, les Palestiniens ont bénéficié de nombreux services publics gratuits, notamment de soins médicaux, jusqu'aux années 1980.

Malgré la qualité de vie qu'ils avaient au Koweït sur le plan matériel, l'intégration des Palestiniens dans ce pays est restée partielle. Socialement, les barrières entre Koweïtiens et Palestiniens étaient claires⁵⁸³. A partir de la fin des années 1960, les Palestiniens ont vu les mesures discriminatoires se multiplier dans la politique de l'Etat koweïtien – surtout dans le domaine de l'éducation et des perspectives de carrière au sein des institutions gouvernementales⁵⁸⁴. De plus, le droit de résidence était entièrement lié à l'emploi : dès que le contrat de travail se terminait, l'immigré devait quitter le Koweït⁵⁸⁵. Mais les stigmates les plus douloureux de l'expérience koweïtienne ont été les mois d'occupation irakienne suivis de la campagne koweïtienne de violence contre les Palestiniens qui a abouti à leur expulsion collective après la libération du pays en 1991.

Au Koweït, la grande majorité des Raṭāsna était dans le quartier de Salamīya, juste à côté du fameux quartier de Ḥawwālī.

Atterrissage forcé en Jordanie

Le sort des Raṭāsna d'Amman nous éclaire sur *le processus de devenir réfugié*⁵⁸⁶ car une grande partie des personnes que nous avons rencontrées ne s'étaient pas vraiment reconnues dans cette catégorie jusqu'à récemment. Beaucoup avaient quitté la Cisjordanie avant l'occupation israélienne en 1967 pour aller travailler au Koweït comme ouvriers migrants. Ceux qui ont quitté la Cisjordanie après l'occupation israélienne ont eu un parcours qui s'inscrit plus nettement dans le cadre du « déplacement », mais même pour eux, la ligne entre « ouvrier migrant » et « déplacé » est parfois floue. Ce que l'anthropologue Liisa Malkki a observé à propos des réfugiés Hutus du Burundi en Tanzanie peut donc aussi s'appliquer à

⁵⁸² Radi, 1993, p. 30.

⁵⁸³ Entretien avec Umm Shukrī, 6 décembre 2005, Amman.

⁵⁸⁴ Voir Lesch (1991, pp. 43-45) pour une description et analyse de la situation des Palestiniens au Koweït.

⁵⁸⁵ Talhami, 2003, p. 115.

⁵⁸⁶ Malkki, 1995, p. 114.

un grand nombre de déplacés palestiniens de 1967 : « ... refugeeness entailed a process of becoming. It was a gradual transformation, not an automatic result of the crossing of a national border⁵⁸⁷. » En d'autres termes, le fait même de traverser une frontière ne fait pas automatiquement d'une personne un réfugié. Ainsi, on peut dire que pour beaucoup de Cisjordanais qui travaillaient au Koweït, le « déplacement » s'est matérialisé entre 1990 et 1991 lorsque les Palestiniens ont été contraints de fuir le pays durant la première guerre du Golfe. S'ils avaient eu le statut d'ouvriers migrants, ils auraient pu rentrer chez eux, mais à ce moment de vérité, il est devenu clair qu'ils étaient des réfugiés, coincés à l'est du Jourdain contre leur gré⁵⁸⁸. (Cette nouvelle expérience a par ailleurs été renforcée par le refus de visa de la part de l'Ambassade israélienne à Amman, refus qui est devenu la norme depuis le début de la deuxième Intifada.)

L'anthropologue Nicholas Van Hear désigne les Palestiniens contraints de quitter le Koweït pendant et suite à la crise du Golfe de « triple migrants » (trice migrants). Riina Isotalo résume ses idées ainsi :

In his view, partly because of the circumstances that drove them from their homeland, these people were neither fully migrants as commonly conceived, nor did they constitute a fully settled minority community in Kuwait or in other Gulf countries, although they exhibited features of both. Van Hear considers Palestinians in Kuwait 'trice migrants' because they were refugees or displaced persons from Palestine, who transmuted into economic migrants when they moved to Kuwait and other Gulf States only to become involuntary migrants once again as the Gulf crisis unfolded (Van Hear 1995)⁵⁸⁹.

⁵⁸⁷ Malkki, 1995, p. 114.

⁵⁸⁸ Ainsi les associations formées par des Palestiniens du Koweït en Jordanie utilisent le terme de réfugiés pour désigner cette population (Radi, 1993, p. 20).

⁵⁸⁹ Isotalo, 2005, p. 82. Riina Isotalo ne donne pas les pages de cette référence. Elle se base sur Van Hear, Nicholas, *The Impact of Involuntary Mass "Repatriation" of Palestinians to Jordan in the Wake of the Gulf Crisis*, Centro Studi Luca D'Agliano – Queen Elizabeth House Development Studies Working Papers No. 84, April 1995. Elle souligne que pour de nombreux Raṭāsna le déplacement a été vécu *in absentia*. En 1967, ces Palestiniens se trouvaient au Koweït où ils voulaient rester quelques années pour travailler quand l'occupation israélienne de la Cisjordanie leur a bloqué le chemin du retour (*idem.*).

Les Raṭāsna du Koweït n'avaient jamais envisagé de s'installer à Amman avant 1990 et vivent actuellement leur présence dans la capitale jordanienne comme un double exil⁵⁹⁰. Non seulement ils n'ont pas choisi leur nouveau lieu de résidence, mais beaucoup se sont aussi sentis mal accueillis par le Royaume jordanien⁵⁹¹. L'expulsion du Koweït a été en quelque sorte une expulsion d'un paradis économique⁵⁹² mais elle a aussi – et surtout – été vécue comme une trahison de la part du Koweït car les Palestiniens qui s'y étaient installés considèrent qu'ils ont aidé à construire le pays et qu'ils lui ont été loyaux. Par conséquent le rejet a laissé un goût amer et ils ne ressentent que peu de nostalgie à l'égard de leur premier pays d'accueil ; quand ils parlent de mal du pays, ils évoquent presque tous leur village natal - seul paradis terrestre.

Autre conséquence des événements qui ont affecté les Raṭāsna du Koweït de manière générale : leur niveau de vie a drastiquement baissé depuis leur expulsion. Beaucoup d'entre eux n'ont pas pu emporter leurs possessions et leurs épargnes, d'autres ont été forcés de travailler dans des secteurs moins bien payés ; tous se sont retrouvés dans un pays avec moins de services sociaux qu'au Koweït⁵⁹³. Le déplacement physique a donc aussi été un déplacement économique, ce qui a eu des répercussions sur la vie sociale comme, par exemple, sur les perspectives de mariage pour les jeunes hommes (dot élevée, etc.).

En Jordanie, l'insertion des Palestiniens du Koweït s'est faite très difficilement tant au niveau socio-économique qu'au niveau politique⁵⁹⁴. Le Royaume jordanien, lui-même économiquement affaibli par la guerre du Golfe, n'a pas pris d'initiative pour soutenir les segments les plus dépourvus de cette population de réfugiés⁵⁹⁵. De plus, des mesures discriminatoires ont rendu l'intégration encore plus difficile comme la condition de « remise à niveau » pour certaines professions juridiques⁵⁹⁶.

⁵⁹⁰ Le nombre de Palestiniens du Koweït qui se sont installés en Jordanie en début des années 1990 est estimé à 320 000 personnes (Radi, 1993, p. 18).

⁵⁹¹ Signalons, à titre comparatif, le livre de Fabienne Le Houérou, *Migrants forcés éthiopiens et érythréens en Egypte et au Soudan, passagers d'une monde à l'autre*, Paris, L'Harmattan, 2004 qui analyse les rapports entre deux sociétés d'accueil, l'égyptienne et la soudanaise, et les migrants forcés éthiopiens et érythréens.

⁵⁹³ Voir Radi (1993, pp. 35-36) sur la régression économique des Palestiniens du Koweït en Jordanie.

⁵⁹⁴ Radi, 1993, p. 32.

⁵⁹⁵ Radi, 1993, p. 34.

⁵⁹⁶ Radi, 1993, p. 33.

Nous avons entendu le récit de nombreuses histoires personnelles qui ont tourné au drame pendant les premières années d'installation en Jordanie comme l'histoire d'un jeune homme d'Arṭās atteint d'une insuffisance cardiaque qui est mort un an après son arrivée à Amman par manque de soin. Selon l'ami de cet homme, la cour royale hachémite (*al-dīwān al-malakī*) qui accorde des aides aux pauvres pour l'accès aux soins médicaux ne prenait pas en compte les demandes des Palestiniens du Koweït à cette époque⁵⁹⁷.

A Amman, les Raṭāsna se sont regroupés en grande majorité dans les quartiers de Ḥay Nazzāl et Dāḥiyat al-Yasmīn dans la partie orientale de la ville. Ils ont donc recréé la proximité géographique typique de la vie au village dans la grande capitale et ont souvent aussi eu les mêmes voisins que dans leur région natale : des semi-nomades de la tribu des Ta'āmra et des gens originaires des villages voisins comme Ḥussān.

Bloqués à Arṭās, bloqués à Amman : entre le mur de séparation et le refus de visa

Malgré leur absence prolongée de leur village natal, les Arṭāsiyāt d'Amman ont conservé des liens très forts avec leur lieu d'origine. Avant l'automne 2000, elles y allaient pour les vacances quand leur situation financière le permettait. Bien que cette possibilité n'existait parfois que tous les cinq ou six ans, grâce à ces voyages, elles continuaient à se sentir plus ou moins intégrées à la communauté villageoise. Entre 1994 et l'automne 2000, beaucoup de réfugiés d'Arṭās ont demandé et obtenu un laissez-passer à travers le système de coordination israélo-palestinienne pour visiter leur village mais depuis bientôt six ans, ces permis ne sont plus accordés. De plus, il est également très difficile, voire quasiment impossible d'obtenir, en tant que Jordanien, un visa de touriste de l'Ambassade israélienne. Cette coupure totale du village natal est une expérience nouvelle pour les Raṭāsna d'Amman et une expérience très douloureuse.

Toutes les femmes rencontrées dans le cadre de cette recherche ont créé des liens matrimoniaux avec le village, en faisant venir une épouse pour leur fils ou en envoyant une de leurs filles au village pour se marier, souvent avec quelqu'un du même clan. Les liens matrimoniaux renforcent le lien entre la jeune génération née à Amman ou au Koweït et le village natal. Depuis le début de la deuxième Intifada, cet échange matrimonial est devenu

⁵⁹⁷ Conversation informelle avec Abū Muḥammad (pseudonyme), Amman, mai 2006.

unilatéral à cause de la suspension des laissez-passer et des visas : les filles du village peuvent se rendre dans la capitale jordanienne mais l'inverse n'est plus possible. Par ailleurs, étant donné que le regroupement familial est devenu quasiment impossible, le séjour des jeunes Artāsiyāt d'Amman mariées dans le village entre 1994 et 2000 en utilisant un laissez-passer pour entrer en Cisjordanie est considéré comme illégal depuis la date d'expiration de leur permis. Ainsi, depuis le début de la deuxième Intifada, elles sont effectivement bloquées dans le village par crainte de se faire arrêter à un barrage israélien et de se faire expulser vers la Jordanie.

Si les réseaux familiaux qui lient les Raṭāsna d'Amman au village sont encore intacts aujourd'hui, c'est surtout grâce aux déplacements fréquents des habitants du village qui viennent à Amman pour des soins médicaux ou des démarches administratives. Depuis l'automne 2000, c'est surtout ce type de déplacements qui maintient les liens. Le fait que les Raṭāsna parviennent encore à se déplacer témoigne surtout de leur ténacité car le moindre déplacement dans les territoires occupés est aujourd'hui juché d'obstacles, de difficultés et d'humiliations. En effet, depuis la multiplication des barrages permanents et le début de la construction du mur de séparation (appelé barrière de sécurité par les Israéliens et mur d'apartheid par les Palestiniens) en juin 2002, le territoire de la Cisjordanie a été morcelé en plusieurs régions (bantustans, comme disent les Palestiniens et certains journalistes et activistes occidentaux), séparées les unes des autres par des sections du mur ou des barrages militaires israéliens. Le mur, qui sera long de plus de 660 km (plus de deux fois la longueur de la ligne de démarcation officiellement reconnue par la communauté internationale), implique l'annexion de facto de 9% du territoire de la Cisjordanie, un chiffre auquel s'ajoute l'annexion de 8% pour l'expansion des colonies juives comprises dans le périmètre du mur, plus 28.5% pour la vallée du Jourdain désormais occupée par des colonies juives⁵⁹⁸.

La région de Bethléem est dorénavant entièrement isolée de Jérusalem. Le bloc de colonies juives appelé Gush Etzion sera agrandi⁵⁹⁹ davantage afin d'être relié au territoire

⁵⁹⁸ Rapport du Département des Négociations de l'OLP (NAD), « Barrier to Peace : Assessment of Israel's Revised Wall Route », février 2007.

⁵⁹⁹ Ce bloc de colonies comprend aujourd'hui douze colonies : Har Gilo, Neve Daniel, Keidar, Rosh Tzurim, El'azar, Migdal 'Oz, Alon Shvut, Kfar Etzion, Bat Ayin, Gva'ot, Beitar Illit, Efrata (Ephrat). Le Conseil régional de Gush Etzion inclut cinq colonies de plus : Asfar, Karnei Tzur, Ma'ale Amos, Nokdim, Tko'a. Voir : Rapport de *Americans for Peace Now, Settlements in Focus, Vol. 1, Issue 14, Gush Etzion*, publié sur internet le 11 novembre 2005, <http://www.peacenow.org>, consulté en juin 2007.

israélien. Entre janvier 2005 et décembre 2006, plus de 2 400 *dunums* ont été confisqués par Israël dans le gouvernorat de Bethléem pour la construction du mur, des routes de contournement et des tunnels pour les colons juifs et les barrages militaires permanents, ainsi que pour l'extension des colonies juives de la région. Arṭās et al-Khaddar ont perdu 102 *dunums* suite à un ordre militaire israélien de confiscation daté du 4 septembre 2006 pour la construction du mur⁶⁰⁰. Plusieurs villages voisins d'Arṭās se retrouveront bloqués entre la frontière de 1967 et le mur : Ḥussān, Wādī Fukīn, Naḥḥalīn, Battīr, Khirbat Zakariya et Jaba'⁶⁰¹. Le village voisin d'al-Walaja sera coupé de ses terrains arables par le mur⁶⁰².

A plus d'un égard, l'histoire d'Arṭās semble être une micro-histoire représentative de l'histoire palestinienne, bien que, depuis 1948, elle soit surtout représentative de l'histoire de la Cisjordanie. En raison de la présence d'eau et de son lien avec Jérusalem à travers le système hydraulique, la région d'Arṭās a toujours eu une importance stratégique pour les différents gouvernements du pays. Ainsi, Arṭās apparaît presque comme le miroir rural des développements qu'a connus Jérusalem à travers les siècles. Avec l'indépendance hydraulique de Jérusalem par rapport à Arṭās, intervenue vers la fin de l'époque mandataire, le sort d'Arṭās est moins lié à celui de Jérusalem et se rapproche davantage de celui de la région de Bethléem en général.

⁶⁰⁰ Rapport du Département des Négociations de l'OLP (NAD), Palestinian Monitoring Group, « Ghettoization of a Nation : Focus on Land confiscation in the Western Bethlehem Governorate », 21 décembre 2006.

⁶⁰¹ Rapport du Département des Négociations de l'OLP (NAD), « Barrier to Peace : Assessment of Israel's Revised Wall Route », février 2007.

⁶⁰² Rapport du Département des Négociations de l'OLP (NAD), Palestinian Monitoring Group, « Ghettoization of a Nation : Focus on Land confiscation in the Western Bethlehem Governorate », 21 décembre 2006.

CHAPITRE 3

ETHAM ET ARTĀS : ATTIRANCES ET PROJETS DES ETRANGERS

*If, therefore, you have a mind to visit us in spirit, you will, after having come from Jerusalem to Bethlehem, past the grave of Rachael and the well of Elijah, through fig and olive gardens and vineyards, until you arrive in our beautiful valley, find Moller employed on Masonry, Steinborn in digging, his wife in making butter, and myself, perhaps in milking – as I am the best hand at the latter, it becomes part of my occupation. Is it not sweet to have to do with milk and honey in the Holy Land!*⁶⁰³

Ces mots ont été écrits en 1850 par Friedrich Grossteinbeck, un Allemand qui a rejoint la colonie agricole de John Meshullam à Artās. Qu'est ce qui l'a amené en ce lieu, si éloigné de sa Rhénanie natale ? Pourquoi a-t-il abandonné les terres de ses parents pour cultiver des terres en Palestine ? La réponse se trouve dans la dernière phrase de ce paragraphe plein d'enthousiasme et notamment dans ces deux mots clés : lait et miel. Le pays du lait et du miel, la Terre sainte des deux Testaments, voilà ce qui a attiré tant d'Occidentaux en Palestine au 19^e siècle. Avec ou sans fortune, ils sont venus malgré les difficultés que pouvait impliquer un déplacement à long ou court terme en Palestine. Plus d'une dizaine de colons européens et américains sont passés par Artās au 19^e siècle venant d'Angleterre, d'Alsace, de Rhénanie, du Canada et des Etats-Unis. L'exemple d'Artās nous offre ainsi la possibilité de faire une micro-étude approfondie d'un milieu colonial multinational.

En portant un micro-regard, il nous est permis de mieux comprendre les motivations des premiers colons qui sont parfois venus en Palestine sans savoir exactement où ils allaient s'installer ; ils étaient dans une démarche plutôt expérimentale, par rapport à ceux qui allaient suivre dans leurs pas. Les deux grands mouvements colonialistes cohérents dans la Palestine de la deuxième moitié du 19^e siècle, à savoir le mouvement sioniste et le mouvement des Templiers allemands, n'étaient pas encore présents sur la scène palestinienne. Le mouvement sioniste ne s'est officiellement constitué en tant que tel qu'à la fin du 19^e siècle⁶⁰⁴ et le

⁶⁰³ Wood, 1851, p. 122.

⁶⁰⁴ Le premier congrès sioniste de 1897 constitue le début « du sionisme politique moderne sous sa forme institutionnelle » (Khalidi, 2003, p. 189). Auparavant, en Europe centrale et en Allemagne, plusieurs penseurs juifs prônaient un « nationalisme juif fondé sur le retour en Terre sainte », tels que Moses Hess, le rabbin Alkalai et le rabbin Kalischer (Laurens, 1999, p. 110). Selon Ilan Pappé :

mouvement des Templiers allait justement suivre l'exemple d'Arṭās, comme nous allons le voir dans la troisième section de ce chapitre à propos du réseau millénariste lié à la colonie d'Arṭās. Une parenthèse biographique s'impose dans l'étude des millénaristes, qui pourrait sembler nous éloigner de notre sujet. Mais cet arrêt sur les parcours de vie nous aide à aborder de plus près l'une des thématiques clés de ce chapitre : l'effet du prisme biblique sur les Occidentaux qui sont passés par Arṭās et qui ont, à travers ce prisme, vu apparaître sous leurs yeux l'Étham de l'Ancien Testament et les légendaires jardins de Salomon. Le prisme biblique était loin d'une simple posture intellectuelle, il impliquait souvent un passage à l'acte : l'acte de « rédemption » de la Terre sainte à travers sa colonisation par les juifs et les chrétiens millénaristes.

La colonie fondée par John Meshullam doit également être vue comme un élément du « paysage » missionnaire de la Palestine. Elle correspondait en effet à un nouveau modèle d'assistance prôné par certains dans le milieu missionnaire en Palestine de l'époque, à savoir la formation des chrétiens et des juifs autochtones, ainsi que des immigrants juifs, dans les métiers artisanaux, industriels et agricoles. Ce modèle remplaçait progressivement le modèle caritatif, que de nombreux missionnaires considéraient comme une façon de maintenir les assistés dans une position de dépendance vis-à-vis des bonnes oeuvres. Ainsi le Dr. Charles Sandreczki, secrétaire de la Church Missionary Society (CMS), organisation britannique, décrit le problème de la pauvreté dans la communauté protestante indigène (y compris les nouveaux convertis d'origine catholique, orthodoxe et juive) et la manière de traiter le problème grâce à ce modèle de formation :

The Communities of the Native Protestants in Jerusalem consist for the most part of poor crafts-men or peasants [...] The burden of almsgiving already lies heavily upon the Protestant Mission here, & with the sense of insufficiency that of fruitlessness is intimately connected in the hearts of the Dispensators, for almsgiving perpetuates poverty in its most humiliating and demoralizing shape – beggary. What can we do to prevent such an evil from developing itself more and more? [...] There is but one means to prevent or remedy poverty [...] It may be defined by the two words: "Ora & labora" & must be studied & applied

« Zionism began as a European national movement but turned into a colonialist one once its leaders decided to implement their vision of national revival in the land of Palestine. » (Pappé, 2006, p. 35).

in its constituent parts with Christian solidity & perseverance, if we expect to see the fruit of pious industry & contentedness...⁶⁰⁵.

Le premier centre de formation correspondant à ce nouveau modèle d'assistance semble être la « School of Industry » fondée par le premier évêque protestant de Jérusalem, M.S. Alexander, en 1843⁶⁰⁶. La colonie agricole de John Meshullam à Arṭās aurait été le premier projet de formation dans les métiers agricoles en Palestine. A ce titre, la colonie de Meshullam a suscité beaucoup d'intérêt et est même devenue un modèle à imiter, comme nous allons le montrer plus loin dans ce chapitre. En effet, pour les avocats de la « restauration » d'Israël, la formation des juifs dans les métiers agricoles signifiait la création de la main d'œuvre nécessaire à la réalisation des prophéties bibliques au cœur même de leur idéologie.

Dans ce chapitre, nous allons donc commencer par une vue d'Arṭās à travers le prisme biblique pour mieux comprendre les raisons de son attractivité pour les acteurs occidentaux de son histoire. Nous examinerons ensuite l'établissement de la présence occidentale à Arṭās en commençant par les réformes du statut des minorités et des étrangers. Puis nous évoquerons le statut conféré à la propriété foncière en termes juridiques et en termes pratiques, pour Arṭās et pour les terres appartenant aux Raṭāsna, en prêtant une attention particulière à l'impact des Tanẓīmāt dans ce domaine. L'analyse générale du « terrain » palestinien ottoman jusqu'à l'expérience coloniale sera suivie d'une analyse spécifique de la situation d'Arṭās et des Raṭāsna au moment de l'arrivée des colons. Enfin, nous présenterons les différents acteurs du réseau millénariste organisé autour de la colonie d'Arṭās. Nous tenterons ainsi d'identifier et de comprendre les croyances, les convictions et les intérêts communs aux colons ainsi que les traits spécifiques de leurs caractère, positionnement et croyances qui ont pu créer des tensions au sein même du réseau.

⁶⁰⁵ Archives de la CMS, « Memorial on Relief of Poverty in Protestant Communities by Industrial and Agricultural, 1852 », Série: CMS/B/OMS/C M O63, No. 47.

⁶⁰⁶ Tibawi, 1961, p. 75.

I. Artās sur la carte de la Terre sainte : implications du prisme biblique

La topographie et la typologie biblique : paysages et populations vus à travers la Bible

... tous les tableaux de l'Ecriture sont là. Chaque nom renferme un mystère : chaque grotte déclare l'avenir ; chaque sommet retentit des accents d'un prophète. Dieu même a parlé sur ces bords : les torrents desséchés, les rochers fendus, les tombeaux entrouverts attestent le prodige ; le désert paraît encore muet de terreur, et l'on dirait qu'il n'a osé rompre le silence depuis qu'il a entendu la voix de l'Eternel.

(Chateaubriand, Itinéraire de Paris à Jérusalem⁶⁰⁷)

Ces mots écrits par Chateaubriand à propos de la Judée nous ramènent à nouveau au prisme biblique qui influençait si fortement la vision qu'avaient les Occidentaux de la Palestine jusqu'au début du 20^e siècle. Rien ne leur paraissait profane, chaque élément du paysage et chaque être humain était vu comme un témoin des temps bibliques. L'observateur occidental 're-connaissait' les paysages inconnus de lieux mentionnés dans la Bible. Un extrait du livre de l'auteur anglaise Mary E. Rogers illustre ce processus de reconnaissance :

There were higher hills rising beyond [...]. We ascended gradually, till we reached the highest point in the range, which commanded a wide prospect in every direction. Looking eastward, I at once recognised the Dead Sea, calm and blue, and the long line of the Moab mountains beyond, but the rest of the view all round was to me [...] only a maze of white, grey, and brown hills, and dark valleys chequered with cloud shadows; without any roads or landmarks. *Mr. Finn read the landscape* round for us, and its features soon grew *familiar* to me. We were looking eastward, and he said: "That dark ravine to the right, in the range of rocks on this side of the Dead Sea, is the Valley of the Wilderness of Engeddi, where David 'dwelt in strongholds' during his exile. [...] A little way to the right of it, on that terraced and rounded hill, are the ruins of Tekoa, where Amos guarded flocks and herds⁶⁰⁸ ...

⁶⁰⁷ Cité dans Laurens, 1999, pp. 45-46.

⁶⁰⁸ Rogers, 1989, p. 319.

Dans cette description de Rogers, le Consul britannique James Finn sert de guide lors d'une promenade au sud d'Arṭās. L'expression utilisée par Rogers à propos de Finn est bien révélatrice : *il lisait le paysage* à la lumière de la Bible. Ce paysage inconnu devient intelligible à travers les références bibliques auquel il est associé. Ce n'est donc pas le paysage même qui contient les clés de son intelligibilité et de sa signification, mais les passages d'un texte sacré dont le lien avec la Palestine est présumé par le voyageur. Ainsi, le voyageur a l'impression de reconnaître le paysage biblique qu'il a imaginé à travers la lecture de la Bible.

Comme toute la Palestine, Arṭās est devenu intelligible, ou '*re-connaissable*', à travers la Bible. Considéré comme le site des jardins d'agrément du roi Salomon, qui régna à Jérusalem au 10^e siècle avant J.C., le nom d'Etham est souvent mentionné comme le nom originel de ce lieu. Les Occidentaux qui, en approchant d'Arṭās, voyaient apparaître les jardins d'Etham, apercevaient donc l'endroit réel dans la lumière de l'imaginaire judéo-chrétien. Toutefois l'imaginaire biblique n'était pas seul à influencer les visiteurs de la vallée d'Arṭās au 19^e siècle : bien souvent l'image d'Etham était mêlée à une image floue de l'Orient et de sa population. Les descriptions d'Arṭās et de ses environs dans le récit de voyage de Rogers sont un bon exemple du mélange de visions orientaliste et biblique, et du romantisme que la vision biblique impliquait souvent.

We rode on southwards towards Urtas, passing over terraced hills, where the vines and olives and fig-trees grew luxuriantly [...]...there came forth....five young Bethlehem girls [...] I was very thirsty, so I called one of them, saying "Bring water, O my sister!" [...] We inquired whence came the delicious water, and they answered, "From the well over against the town;" *so perhaps we had tasted of the very water which David sighed for* when he said, "Oh! That one would give me of the water of the well at Bethlehem, that is at the gate." [...] As we descended into the valley of Urtas, by a pathless steep, we paused to watch a long line of camels, and a considerable body of Bedouins [...] The tinkling of the camel bells, and the *wild, plaintive, monotonous song of the women* rang in our ears long after the *primitive procession* had passed out of our sight. [...] When we reached the bottom of the valley, [...] I was startled with delight and surprise at the picture before us – the *loveliest* I had ever seen in the East. No wonder that Biblical topographists agree in calling Urtas the site of the gardens of Solomon, and no

wonder if Solomon selected this valley for his especial retreat, and made this part of it his pleasure ground⁶⁰⁹.

En approchant d'Arṭās, Mary Rogers pense donc approcher d'un lieu où le roi David est passé. Elle croit boire la même eau que lui, un acte qui la lie davantage au roi hébreu et que la jeune Anglaise ressent comme une communion. Au moment de la descente vers la vallée d'Arṭās, Rogers observe ce qu'elle appelle une procession primitive de bédouins et entend la chanson « sauvage, plaintive et monotone » des bédouines. Cette description fait donc état de primitivité et de sauvagerie, deux caractéristiques de la population indigène qui devaient certainement inquiéter le lecteur européen de l'époque. Toutefois, la destination de Rogers – Arṭās – est, à ses yeux, le lieu le plus ravissant de l'Orient. Avant de le décrire, elle rappelle le lien du paysage avec le roi Salomon qui l'aurait choisi pour ses jardins d'agrément. L'affectation du lieu aurait donc été décidée par le roi hébreu bien avant le voyage de la jeune anglaise, et c'est en quelque sorte à travers les yeux de Salomon qu'elle apprécie la beauté de la vallée d'Arṭās.

De manière générale, les Occidentaux accordaient une grande importance aux personnages bibliques associés à la vallée d'Arṭās (tels que Salomon et David) dont les paroles, souvent glorifiées, façonnaient le regard des Occidentaux sur la vallée. Quant aux habitants d'Arṭās au 19^e siècle, ils n'étaient pratiquement que des accessoires à l'imagerie biblique du lieu pour les visiteurs occidentaux : loin d'être considérés comme les acteurs de leur propre vie, ils fonctionnaient comme des *figurants* sur lesquelles on projetait des éléments bibliques. En effet, pour les nombreux auteurs occidentaux qui ont écrit sur la Palestine au 19^e siècle, les paysans étaient les figurants idéaux pour peupler la scène de la Terre sainte, puisqu'ils symbolisaient, à leurs yeux, le « retard culturel » de la population locale⁶¹⁰. Ainsi, les temps bibliques et ce qu'Annelies Moors et Stephen Wachlin appellent « evolutionary time » ont concouru à façonner une image des paysans et leur accorder une place sur l'échelle de l'évolution, préoccupation majeure au 19^e siècle⁶¹¹.

⁶⁰⁹ Rogers, 1989, pp. 49-52. Italiques ajoutés.

⁶¹⁰ Moors, 1997, index non paginé.

⁶¹¹ Moors et Wachlin, 1995, p. 16. Cet article traite des cartes postales photographiques de Palestine datant de la fin du 19^e et de la première moitié du 20^e siècles et consacre une partie importante aux images bibliques.

Par ailleurs, l'arabité des paysans était souvent remise en question par certains chercheurs bibliques qui voyaient en eux les descendants des tribus du temps de l'Ancien Testament. Cette tendance à voir un segment de la population indigène d'un pays colonisé (ou convoité comme colonie) comme différent et porteur d'une signification particulière pour l'Occident se retrouve également en Afrique du Nord, où les Touaregs étaient parfois présentés par les auteurs français du 19^e siècle comme les descendants directs des croisés de la compagnie de Saint-Louis⁶¹². En Palestine, ceux qui étaient considérés comme de véritables arabes, à savoir les bédouins, étaient parfois qualifiés de « fils sauvages d'Ishmael⁶¹³ ». Peuplé de paysans et entouré de bédouins, le village d'Arţās a donc été une scène idéale pour l'imaginaire des Occidentaux, qui pouvaient projeter sur lui l'image de l'Orient archaïque et l'image de la Terre sainte, ou les deux à la fois.

A ce propos, l'anthropologue Hilma Granqvist émet, en 1931, une critique sur les chercheurs qui ont succombé à ce qu'elle appelle le « danger biblique » :

[...] la tentation d'identifier de manière non critique les us et les coutumes et les visions de la vie d'aujourd'hui avec ceux de la Bible, particulièrement ceux de l'Ancien Testament [...] On doit toujours se rappeler que l'on étudie les traditions des Arabes musulmans, et non pas celles des Juifs, et qu'il y a une période de 2000 ans et plus entre eux – un écart qui ne peut pas être expliqué par la seule référence à « l'Est immobile »⁶¹⁴.

Néanmoins, Granqvist note aussi des parallèles entre les coutumes qu'elle a observées à Arţās et les coutumes des peuples mentionnés dans l'Ancien Testament, notamment dans l'index de son deuxième tome de *Marriage Conditions in a Palestinian Village*⁶¹⁵. Bien qu'elle se soit généralement laissée guider par la réalité de la Palestine dans sa recherche et qu'elle se soit progressivement éloignée des approches orientalistes de la Terre sainte, sa distanciation n'était pas totale.

Le prisme biblique a donc apporté une certaine vision du passé et du présent d'Arţās aux observateurs occidentaux et, à certains d'entre eux, il a même apporté une vision forte de

⁶¹² Claudot-Hawad, 2006, p. 205.

⁶¹³ Wood, 1851, p. 68.

⁶¹⁴ Granqvist, 1931, p. 9, ma traduction.

⁶¹⁵ Moors, 1997, index non paginé.

son avenir. Ainsi, Clorinda Minor imagine la prophétie du « rétablissement » des juifs en Terre sainte lors d'une visite à Arṭās, en apercevant la colonie de Meshullam :

We were faint and weary before we reached the Pools; and as we descended from the barren burning heights, and my eye rested on the deep blue reflected from the sky above upon their rippled surface, *I realized the beauty of the metaphor of Solomon (Song vii. 4.)*. Here we rested an hour, Ahmud made coffee, and we took a lunch in the Castle [...] One fig-tree grew amid the ruins, and some Arab families reside here, who feed Meshullam's sheep and cattle [...] a number of cattle and donkeys walked tamely in and out. These belonged to a *child of Israel*, and these servants were connected with his labouring household, and his efforts and success in such an interesting location, seemed, as I wept with the deep thoughts that pressed me, like *the slender plant of restoration coming up among these ruins of Israel's former glory*. [...] Again we looked down upon the Eden Valley of the Spring, as the sinking sun was gleaming aslant between the mountains, upon its living green. The lights and shades upon its varied foliage enhanced its loveliness, and as it faded from my sight, I said, "*Adieu! Fair bud of promise, until we shall return, and all these desert hills 'shall blossom as the rose!'*"⁶¹⁶.

Cette vision multi-temporelle d'Arṭās fait penser à l'ère messianique telle que l'a définie le philosophe allemand Walter Benjamin : « a simultaneity of past and future in an instantaneous present⁶¹⁷ ». A Arṭās, le passé existait dans l'image des jardins d'agrément de Salomon alors que le futur annonçait le retour du Christ, donnant lieu à un présent instantané représenté par la colonie de juifs convertis.

⁶¹⁶ Wood, 1851, pp. 62-63. Italiques ajoutés.

⁶¹⁷ Benjamin, *Illuminations*, p. 265, cité dans Anderson, 1991, p. 24.

L'ombre de Salomon et les trois mondes imaginaires d'Artās :

Etham, Hortus Conclusus et Basātīn Sulaymān

Question: *Pourquoi les Occidentaux qui se sont installés à Artās ont-ils attaché autant d'importance au village? Qu'est-ce qui les a attiré à Artās ?*

Réponse : *La première chose, tu sais, c'est le fait qu'il y ait de l'eau partout, et puis les jardins. Les jardins d'Artās étaient connus dans toute la Palestine. Il y avait beaucoup d'arbres à l'époque, et toutes sortes de fruitiers. Aujourd'hui encore, je me souviens des abricots qu'on mangeait quand on était à l'école. Je pense n'avoir jamais vu d'abricots aussi beaux [...]. La laitue était connue d'un bout à l'autre de la Palestine, quand on parlait d'Artās, la première chose qui venait à l'esprit c'était la laitue d'Artās. Et puis..., c'est l'emplacement du village, près de Bethléem et Jérusalem, sur la route d'Hébron... et puis il ne faut pas oublier les bassins de Salomon.... [...] A l'échelle mondiale, c'est peut-être les Sœurs, il ne faut pas oublier qu'elles venaient de partout dans le monde, ce couvent, il a dû avoir une influence....⁶¹⁸.*

Comme on le voit dans cet extrait d'un entretien que j'ai réalisé en 2006 à Amman avec deux femmes originaires d'Artās, les raisons de la présence occidentale à Artās étaient multiples et complexes aux yeux des habitants du village. La présence de l'eau, facteur essentiel pour le peuplement d'une région, est mentionnée, tout comme la fertilité de la terre et la qualité des fruits et légumes. L'emplacement géographique du village – notamment sa proximité de Jérusalem et de Bethléem – est reconnu pour son importance. Les bassins dits de Salomon sont également cités car ils sont un élément important de l'infrastructure hydraulique de la région et ils présentent également un intérêt archéologique et touristique. Ces deux derniers arguments mis à part, tous les éléments évoqués ont joué un rôle dans l'histoire du peuplement d'Artās en général : la présence de l'eau, la fertilité de la terre qui en résulte, le succès de l'agriculture et la proximité des villes de Jérusalem et Bethléem ont été des attraits importants. Pour nos deux interlocutrices, l'intérêt plus particulier que pouvait présenter Artās aux yeux des Occidentaux reste donc une énigme. Les deux femmes interrogées à ce sujet finissent par penser au Couvent comme pôle d'intérêt pour les Occidentaux, ce qui est vrai dans le cadre du tourisme et des pèlerinages au 20^e siècle. Mes interlocutrices sont nées autour

⁶¹⁸ Entretien avec Umm As'ad et Umm Shukrī, Amman, 15 mars 2006.

de 1948, et le Couvent - construit au début du siècle - a toujours fait partie de leur paysage. Apparemment, elles ne se sont jamais posé la question de savoir pourquoi les Sœurs avaient choisi précisément cette vallée pour le Couvent d'Hortus Conclusus.

De manière générale, l'histoire ancienne d'Arṭās est une histoire lointaine pour la grande majorité des villageois. Ils savent - et affirment avec fierté - que leur village est ancien et qu'il renferme de nombreux sites d'intérêt archéologique et historique, mais très peu connaissent les détails de cette partie de l'histoire de leur village natal ou des lectures qui en ont été faites. Ces lectures sont au centre de l'analyse qui suit, car elles expliquent pourquoi tant de colons, missionnaires, pèlerins et voyageurs venant d'Europe et de l'Amérique du Nord se sont intéressés à ce village.

Trois noms et trois visions d'un même lieu

La toponymie associée à la vallée d'Arṭās est la clé de trois mondes imaginaires créés par deux lectures différentes de l'histoire ancienne du village, à savoir la lecture de la topographie biblique⁶¹⁹ et la lecture populaire locale. Cette dernière, bien que distincte, partage certains éléments avec la lecture biblique tout en intégrant de nombreux éléments issus du contexte culturel arabo-musulman. Force est donc de rappeler d'emblée qu'Arṭās est un objet de mémoires au pluriel, et qu'il ne peut s'agir ni de légitimer une mémoire aux dépens de l'autre, ni d'imposer une stricte séparation là où il existe parfois une imbrication de mémoires et de visions⁶²⁰. Ainsi, les trois visions d'Arṭās sont toutes liées à Salomon, mais son image apparaît différemment selon la lecture.

Dans la littérature occidentale sur la Palestine du 19^e siècle, et particulièrement dans les livres de topographie biblique, il existe des nombreuses références à la vallée d'Arṭās. Cependant, le nom d'Arṭās y figure moins que deux autres noms utilisés pour le même lieu :

⁶¹⁹ Je propose d'utiliser le terme de lecture topographique pour une lecture de la Bible dont l'objectif est de localiser les lieux évoqués par l'Ancien Testament, et ce pour éviter la terminologie théologique, dont je ne suis pas spécialiste.

⁶²⁰ Depuis longtemps en Palestine, les hypothèses émises à propos de l'histoire ancienne du pays sont liées aux enjeux politiques. Nombreux ont été les essais de légitimation de revendications contemporaines sur la base de l'histoire ancienne présumée de la région. Ceci rend l'historiographie hautement fragile, car une certaine version de l'histoire peut tout autant être utilisée pour appuyer une revendication que pour en désavouer une autre. Ce problème est très net lorsqu'il s'agit de l'histoire de la ville de Jérusalem et se pose d'ailleurs presque partout en Palestine, même s'il est moins évident et moins médiatisé selon les lieux.

en effet, les auteurs occidentaux utilisent souvent le nom d’Etham ou d’Hortus Conclusus pour désigner le lieu. Etham est un nom mentionné dans l’Ancien Testament⁶²¹, associé par Flavius Josèphe⁶²² aux jardins d’agrément du roi Salomon qui aurait régné à Jérusalem au 10^e siècle avant Jésus-Christ. Hortus Conclusus est le nom associé par les Croisés à la vallée d’Arṭās à l’époque du Royaume Latin de Jérusalem.

Dans l’ensemble, les habitants contemporains d’Arṭās présument que le nom de leur village vient du latin Hortus Conclusus, tout en tenant compte de l’importance des bassins dits de Salomon dans l’histoire d’Arṭās. Mais, à l’exception de Mūsā Sanad, fondateur du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien d’Arṭās, ils semblent presque tous ignorer qu’un grand nombre d’auteurs occidentaux ont essayé d’établir un lien entre Arṭās et les jardins du roi Salomon par une lecture topographique de l’Ancien Testament. Car pour les Raṭāsna, Salomon n’est pas un roi hébreu mais un prophète parmi les prophètes mentionnés dans le Coran, et si l’appellation de Basātīn Sulaymān (jardins de Salomon⁶²³) est parfois encore évoquée, elle fait allusion au *prophète* Salomon tel que les habitants du village le considèrent.

Etham : les jardins du « bâtisseur du Temple »

La tradition de l’Ancien Testament concernant Etham se base sur sa lecture topographique et sur l’historien Flavius Josèphe. Il est important de rappeler que selon la même tradition, Salomon aurait construit le Temple à Jérusalem, lieu notable dans la spiritualité juive⁶²⁴. Si on engage une lecture topographique de l’Ancien Testament à l’instar des chercheurs du 19^e siècle, on trouve plusieurs références à Etham et aux œuvres de Salomon. En effet, le nom d’Etham y figure quatre fois, mais seulement deux de ces mentions sont associées à la région de Bethléem : une première fois dans le premier livre des

⁶²¹ L’Ancien Testament des chrétiens correspond principalement à la Torah écrite des juifs, qui est complémentée par la Torah orale, composée de la Mishna et du Talmud (*Encyclopaedia Universalis*, 1996, p. 77).

⁶²² Flavius Josèphe (né à Jérusalem en 37, mort à Rome vers 96) est l’auteur de *La Guerre juive* et *Les Antiquités juives*, parmi d’autres écrits.

⁶²³ Notons qu’à Arṭās, le terme *bustān* (*basātīn* au pluriel) renvoie d’une part aux jardins maraîchers de la vallée d’Arṭās où sont cultivés des légumes, et d’autre part aux vergers proches des bassins dits de Salomon et de ‘Ayn ‘Atān qui sont plantés d’amandiers, d’abricotiers et de pêchers (Entretien téléphonique avec Mūna Sanad, 27 juillet 2007).

⁶²⁴ Les références au Temple construit par Salomon se trouvent dans le premier Livre des Chroniques, chapitre 28, ainsi que dans le deuxième Livre des Chroniques, chapitres 3 et 5. Depuis la fin du 19^e siècle, cette tradition est un enjeu dans l’idéologie sioniste, qui essaie de canaliser « le désir pieux de Jérusalem et du Temple » (Prior, 2003, p. 131) dans un programme nationaliste et colonialiste. Ainsi, les exploits de ce roi hébreu de l’antiquité ont pris une dimension très contemporaine.

Chroniques, chapitre 4⁶²⁵, où l'on trouve les généalogies antérieures à David et une deuxième fois dans les *Juges* 15⁶²⁶ qui traite de la vengeance de Samson contre les Philistins. Une évocation des œuvres de Salomon dans un texte d'*Ecclésiastes*⁶²⁷ est également considérée par certains chercheurs du 19^e siècle comme une référence aux jardins d'Etham, ainsi qu'une mention au chapitre 11 du premier livre des *Chroniques*⁶²⁸ qui raconte l'histoire de la conquête de Jérusalem par David, bien que, dans les deux cas, Etham ne soit pas mentionné directement⁶²⁹. La plus poétique des références est sensée se trouver dans « Le Cantique des Cantiques » de Salomon⁶³⁰. Citons un extrait de l'*Ecclésiastes* 2 :

J'ai fait grand. Je me suis bâti des palais, je me suis planté des vignes, je me suis fait des jardins et des vergers et j'y ai planté tous les arbres fruitiers. Je me suis fait des citernes pour arroser de leur eau les jeunes arbres de mes plantations. [...] Je me suis élevé et j'ai surpassé quiconque était avant moi à Jérusalem, et ma sagesse m'est restée⁶³¹.

Les auteurs occidentaux du 19^e siècle citent souvent ce passage de l'Ancien Testament pour valider ce qu'ils considèrent comme un élément important du règne du roi hébreu, à savoir son rôle dans la construction du royaume, tant au niveau des villes qu'au niveau des infrastructures. « L'échelle monumentale des constructions⁶³² », telles que les bassins dits de Salomon ou l'aqueduc qui acheminait l'eau à Jérusalem, est évoquée, selon Vincent Lemire, pour magnifier l'image de « Salomon le cyclopéen⁶³³ ».

⁶²⁵ I Chroniques IV, 3 et 32.

⁶²⁶ Juges 15, 8.

⁶²⁷ L'Ecclésiaste, II, 4-6.

⁶²⁸ I Chroniques XI, 17-18.

⁶²⁹ Le nom Etam est également mentionné comme la deuxième étape de l'Exode dans l'Exode 13 : 20 mais cette référence n'est pas citée par les auteurs de livres de topographie biblique à propos d'Artās.

⁶³⁰ Cantique des Cantiques, IV, 12-13.

⁶³¹ L'Ecclésiaste, II, 4-9. Vincent Lemire fait remarquer que ces versets ont probablement été rédigés « au moment de la domination des Ptoléméens sur la Palestine (III^e siècle avant notre ère) par un auteur en contact avec les penseurs hellénistiques de son temps ». (Lemire, 2006, p. 106).

⁶³² Lemire, 2006, p. 106.

⁶³³ Lemire, 2006, p. 119.

La référence au « Cantique des Cantiques », dont une origine perse a d'ailleurs été proposée⁶³⁴, est particulièrement répandue dans les récits de voyages et de pèlerinages de l'époque, probablement à cause de sa poésie exquise :

Tes lèvres distillent du nectar, ô fiancée ;
Du miel et du lait sont sous ta langue ;
Et la senteur de tes vêtements
Est comme la senteur du Liban.
Tu es un jardin verrouillé, ma sœur, ô fiancée ;
Une source verrouillée ;
Une fontaine scellée !
Tes surgeons sont un paradis de grenades,
Avec des fruits de choix :
Le henné avec le nard,
Du nard et du safran,
De la cannelle et du cinnamome,
Avec toutes sortes d'arbres à encens⁶³⁵.

Flavius Josèphe, auteur de *L'histoire ancienne des Juifs*, établit un lien direct entre les jardins du roi Salomon et Etham : « ... il sortait de la ville, vêtu de blanc et sur un superbe char, pour se rendre à une maison de campagne proche de Jérusalem, nommée Ethan⁶³⁶, où il se plaisait car il y avait de beaux jardins, de belles fontaines et que la terre y était extrêmement fertile⁶³⁷. »

Selon l'anthropologue Hilma Granqvist, certains archéologues pensent que la colline Khirbat al-Khūkh a été le premier lieu construit dans la vallée d'Arṭās, et que c'est là qu'il faudrait chercher Etham. Granqvist parle de « l'Etham de l'Ancien Testament que le Roi

⁶³⁴ Lemire, 2006, p. 115. Selon l'*Encyclopaedia Judaica*, la majorité des chercheurs contemporains rejettent l'idée que Salomon est l'auteur du Cantique des Cantiques. On suppose qu'il a été écrit quand l'araméen avait remplacé l'hébreu comme *lingua franca* en Palestine, c'est-à-dire vers 400 avant Jésus-Christ. Par ailleurs, le Cantique des Cantiques fait partie de la liturgie de la Pâque juive (*Enc. Jud.*, 1972, p. 150-151).

⁶³⁵ Cantique des Cantiques, IV, 12-13. (*Ancien Testament, Traduction Oecuménique de la Bible*, 1975).

⁶³⁶ Je suppose que ceci est une faute d'orthographe, parce qu'on trouve le nom Etham dans le même livre.

⁶³⁷ Josèphe, 1968, p. 250.

Roboam construisit à la fin du 10^e siècle avant Jésus Christ comme forteresse en Judée⁶³⁸ », car c'est le fils de Salomon, Roboam, qui aurait fortifié le site choisi par son père pour ses jardins d'agrément. Flavius Josèphe écrit à ce propos : « Roboam, fils de Salomon, qui régnait, comme nous l'avons vu, sur deux tribus seulement... il fit bâtir dans celle de Judah plusieurs villes grandes et fortes, à savoir Bethléem, Etham, Théco, Bethsur, Soch, Odolam, Ip, Maresan, Ziph, Adoram, Lachis, Saré, Elom et Ebron⁶³⁹. » Toutefois, selon l'*Encyclopaedia Judaica*, la localisation d'Etham ne fait pas l'unanimité. Ainsi, un groupe de chercheurs aurait reconnu Etham comme étant 'Iraq Isma'īn près de Zorah, tandis qu'un autre groupe l'aurait identifié à un village au nord du Negev appelé Tell Beit Mirsim. La troisième hypothèse identifie Etham à Khirbat al-Khūkh⁶⁴⁰.

Après cet aperçu des sources primaires de la tradition judéo-chrétienne mentionnant Etham⁶⁴¹, il convient de passer à une lecture de la littérature occidentale du 19^e et du début du 20^e siècle sur la Palestine et ses liens avec la Bible. Cette littérature est vaste et inclut des récits de voyages et de pèlerinages ainsi que des ouvrages de topographie biblique. Les références à Etham y sont nombreuses : parfois le lien entre la vallée d'Arṭās et Etham a un accent nostalgique ou esthétique, ailleurs, il est évoqué en termes archéologiques et géographiques. Les exemples d'association directe entre Arṭās et Etham sont très nombreux. Ainsi, le pasteur et théologien français Eugène Arnaud⁶⁴² révèle ce lien dans son livre *La Palestine Ancienne et Moderne* (1868) :

Josèphe (Guer. Jud., [La Guerre juive] III, 2) parle aussi 'des sources intarissables' qui arrosaient la Pérée. Il représente le pays d'Eitham (aujourd'hui Ourtas), éloigné de Jérusalem de deux fois quarante stades, comme un lieu très-agréable 'par ses jardins et ses cours d'eau' (Ant. Jud., VII, 2). C'est là, en effet,

⁶³⁸ Granqvist, 1931, p. 12, ma traduction.

⁶³⁹ Josèphe, 1968, p. 255.

⁶⁴⁰ *Enc. Judaica*, 1972, p. 920.

⁶⁴¹ L'*Encyclopaedia Judaica* cite les références de l'Ancien Testament mentionnées plus haut, ainsi que la citation de Flavius Josèphe, mais elle ajoute également une référence du Talmud (TJ, Yoma, 3 :8, 41a) sur la source 'Ayn 'Atan dont l'eau aurait été acheminée au Temple, ainsi qu'une référence de la Mishnah (Yev.12 :6), qui parle d'un Kefar Etam (*Enc. Judaica*, 1972, p. 920). Notons également le récit de voyage du Rabbin Samuel Ben Samson de 1210 qui associe le nom d'Etam à une fontaine près du Temple à Jérusalem (Meddeb, 1996, p. 136).

⁶⁴² Internet: <http://mapage.noos.fr/bibliotheque.dauphinoise/Eugene%20Arnaud.html>, décembre 2006.

qu'étaient les jardins de Salomon, auxquels font allusion ces paroles de l'Ecclésiaste (II, 5, 6) ...⁶⁴³.

Dans le récit d'un pèlerinage accompli par trois missionnaires de la Maison des Chartreux de Lyon, adapté par l'Abbé A. Vachet et publié en 1885 sous le titre de *Pèlerins et Touristes, Voyage en Orient*, on trouve l'ensemble des éléments habituellement cités pour démontrer le lien entre Artās et Etham. De plus, on trouve ce qui semble être une référence à John Meshullam, sans que son nom soit mentionné.

Nous devons nous rendre aux *Vasques de Salomon* [...] Après une heure et demie de marche, nous [...] sommes auprès d'un antique château-fort [...] Les Arabes le nomment *Kalah-el-Burak* [...] A cent mètres à l'ouest, se trouve la fontaine scellée (*fons signatus*), à laquelle Salomon compare l'épouse, dans le Cantique des cantiques. Elle est bien nommée ; l'ouverture, tout juste assez large pour le passage d'un homme, est fermée par une énorme pierre. Nous nous y engageons en rampant [...]. A la lueur de nos flambeaux, nous voyons dans le fond une eau pure et limpide [...]. Un canal souterrain la conduit dans le plus élevé des trois immenses réservoirs appelés les Vasques de Salomon. Ces bassins, distants les uns des autres de cinquante mètres, sont creusés dans le roc au fond de la vallée, sur un terrain en pente. [...] C'est sans doute à ces vastes bassins que Salomon fait allusion dans l'Ecclésiaste, en disant : *Je me suis fait des jardins et des vergers ; et je me suis construit des piscines d'eau pour arroser une forêt d'arbres fertiles*. Ces jardins, chantés aussi comme symbole de l'Epouse dans le Cantique des cantiques, sont situés dans le fond de la vallée, à une demie heure des réservoirs. Ce lieu, le plus charmant de la Terre-Sainte, mérite bien le nom de jardin fermé (*hortus conclusus*). Il est entouré de tous côtés par de hautes montagnes qui lui forment un rempart naturel. Une fontaine y répand la fraîcheur de ses eaux limpides, sur un sol paré de la plus luxuriante verdure. Les fleurs et les fruits croissent avec abondance dans cette délicieuse oasis ; un mois suffit pour faire naître et mûrir les semences. Hélas ! un israélite cultive aujourd'hui de prosaïques légumes dans ce paradis terrestre, sous les ombrages duquel Salomon écrivit probablement son mystérieux Cantique. Le

⁶⁴³ Arnaud, 1868, p. 262.

pauvre hameau d'Ortus remplace seul l'antique ville d'Etham, où s'élevait le palais d'été, le Versailles du grand roi⁶⁴⁴.

Pour ces pèlerins français, tous les éléments sont présents pour authentifier le lien entre Etham et la vallée d'Arṭās : la présence d'une fontaine avec une petite ouverture, les bassins d'eau et les jardins dans la vallée, entourés de montagnes. A leurs yeux, l'imagerie paradisiaque du Cantique des Cantiques se trouve matérialisée dans la vallée d'Arṭās. Toutefois, l'auteur exprime sa déception en voyant un « Israélite » (niant ainsi par ailleurs l'identité bien plus complexe de John Meshullam en tant que converti protestant) pour des raisons qui ne sont pas tout à fait claires : aurait-il préféré y trouver une présence catholique ? Le dernier chapitre de son livre invite à en croire ainsi, car l'auteur y exprime sa fierté à l'égard du rôle de la France dans les Croisades⁶⁴⁵, dont les juifs et les musulmans étaient les victimes.

L'approche biblique de la vallée est typique de l'époque, et on la retrouve dans le livre *The Immovable East*, écrit en 1913 par Philip Baldensperger, qui a passé une partie de sa vie à Arṭās, car son père, le missionnaire Henri Baldensperger, y avait construit une maison.

When told that this [Arṭās] was the site of the Gardens of Solomon, who can wonder that I accepted the statement as something more than an old wife's tale? Who can wonder that I read and re-read the Song of Solomon and found in it a confirmation of that legend? If the great king's pleasure-grounds were anywhere, where else could they be save the little paradise of Urtas? And what of Solomon's pools, situated near the Saracenic castle of Kalat el-Burak, some half an hour's journey from our ruined village? Could there be any doubt in my youthful mind, nourished on Maundrell, Robinson, and other writers, that these colossal waterworks and the hidden 'sealed fountain' near by were the 'pools of water' referred to in Ecclesiastes and part of that gigantic system of irrigation which transformed the whole region into a veritable earthly paradise? ... No, it was beyond dispute that there before me lay the gardens of the great and wise king⁶⁴⁶.

⁶⁴⁴ Vachet, 1885, pp. 322-324.

⁶⁴⁵ Vachet, 1885, p. 387.

⁶⁴⁶ Baldensperger, 1913, pp. 101-102.

Baldensperger, plus jeune que les pèlerins français cités plus haut, a donc été influencé dans sa vision d'Arṭās par toute la bibliographie occidentale de topographie biblique du 19^e siècle qui évoque les liens entre Arṭās et Etam, comme les livres d'Edward Robinson. Dans un autre passage, Baldensperger s'engage lui-même à analyser la topographie biblique en associant trois des sources présentes à Arṭās aux récits de Flavius Josèphe et de l'Ancien Testament :

...Josephus tells us that Solomon was particularly fond of the place because of its 'beautiful gardens, its fine springs, and the extreme fertility of its soil'. Etam, then, possessed several springs – possibly three in all: 'Ain 'Etan at the Khirbet el-Khokh, above Urtas, the 'sealed fountain', 'Ain Saleh, above Etam, and the 'Ain Urtas – then 'Ain Rimmon⁶⁴⁷.

Il est intéressant d'analyser la carte de la région d'Arṭās dessinée par Philip Baldensperger, car elle dévoile le regard particulier que portaient de nombreux auteurs de l'époque sur Arṭās et les lieux environnants. Il y a dans cette carte un mélange de paramètres géographiques, historiques et bibliques. Ainsi, Baldensperger note l'altitude des différents lieux en se basant sur une enquête géographique (*Ordnance Survey*) effectué par le Palestine Exploration Fund à la fin du 19^e siècle⁶⁴⁸. Pour les rivières, il note la destination, comme par exemple l'« Wad Aroob » qui coulerait vers la Mer Morte. A droite de la carte, on voit la rivière « Wad Tawaheen » et, de chaque côté, des citations de l'Ancien Testament : « près des eaux paisibles » et « vallée de l'ombre de la mort », du psaume XXIII, également connu sous le nom de Cantique de David.

⁶⁴⁷ Baldensperger, 1913, p. 103.

⁶⁴⁸ Baldensperger, 1913, p. 100.

19^e siècle, on croyait encore que ces bassins avaient été construits pendant le règne de Salomon⁶⁵⁰. Mary Rogers en parle en ces mots :

Sans doute, les fontaines et les ruisseaux qui entretiennent ces étangs descendaient autrefois dans la vallée d'Urtas jusqu'à la mer Morte, et allaient perdre leurs eaux douces dans ce lac salé, jusqu'à ce que la main de Salomon les recueillit dans ces grands réservoirs, et qu'il bâtit le fameux aqueduc, autour du penchant des collines, et au dessus des plaines et des vallées, pour conduire l'eau au temple du mont Moriah⁶⁵¹.

Le géographe arabe Mujīr al-Dīn al-Ḥanbalī de Jérusalem donne un autre nom à ces bassins dans son livre *al-'Uns al-jalīl bi-tarīkh al-Quds wa-l-Khalīl* (L'excellente intimité dans l'histoire de Jérusalem et d'Hébron), écrit à la fin du 15^e siècle. Il parle de six bassins de Jérusalem (*burak Bayt al-Maqdis*), dont trois sont à l'intérieur et trois à l'extérieur de la ville :

Il y a à Bayt al-Maqdis six piscines qu'avait fait construire Ezéchiel, l'un des rois des Fils d'Israël. Trois d'entre elles sont à l'intérieur de la ville : la piscine des Fils d'Israël, la piscine de Salomon, et la piscine de 'Iyād. Les trois autres sont en dehors de la ville : la piscine de Mâmillâ et les deux piscines d'Al Marjî. De tout cela, on a constitué des réservoirs d'eau pour les habitants de Bayt al-Maqdis. Je dis : pour la piscine de Salomon et celle de 'Iyād, je ne les connais pas, je n'ai rien trouvé à leur sujet. Mais à l'intérieur de Jérusalem, il y a deux piscines, l'une, sur la voie de Marzibân,...l'autre, dans le quartier des chrétiens.....Il est vraisemblable qu'elles soient les deux piscines susmentionnées. Dieu le sait mieux. Quant aux deux piscines d'Al-Marjî, elles sont près du village d'Aurtâs ; elles existent encore et servent à emmagasiner l'eau qui vient de Qanât As-Sayl à Jérusalem. Elles sont à distance d'un barîd et demi, ou dix-huit milles. La raison de donner à leur emplacement le nom d'Al Marjî est que, notre seigneur Joseph pris par ses frères pour être

⁶⁵⁰ Depuis les débuts de la « croisade paisible » et de la multiplication des projets colonialistes en Palestine au 19^e siècle, la ressource de l'eau et l'infrastructure hydraulique de la région de Jérusalem étaient également une préoccupation centrale des archéologues et topographes travaillant dans ce qu'ils croyaient être un cadre d'études bibliques. Nombreux écrits de cette époque participent ainsi à une véritable « réinvention » de l'histoire ancienne de la Palestine, une réinvention qui, dans les mots de Vincent Lemire, « nourrit la reconquête ». (Lemire, 2006, p. 131).

⁶⁵¹ Rogers, 1865, p. 75.

jeté dans un puits, ceux-ci passèrent devant le tombeau de sa mère, situé près d'Al Marjî`. Pendant qu'ils montaient, Joseph, à la vue de la tombe de sa mère, se jeta du haut de la chamelle, disant : « Mère, lève la tête et vois le malheur qui est arrivé à ton fils ! ». Ses frères le perdirent et retournèrent. Depuis ce jour, cet endroit s'appelle Al-Marjî⁶⁵².

Selon Mujîr al-Dîn al-Ḥanbalî, la piscine de Salomon se trouverait donc à l'intérieur de la ville, bien qu'il ne soit pas certain de son emplacement exact, tandis que les deux piscines (ou bassins⁶⁵³) proches d'Arṭās porteraient le nom d'al-Marjî`. Pour lui, il n'existe aucun lien entre le roi Salomon et les bassins proches d'Arṭās, au contraire, il pense que le nom des bassins viendrait d'un épisode de la vie du prophète Joseph. Al-Ḥanbalî présente ainsi une autre version de l'histoire des bassins d'une part, et de l'histoire ancienne d'Arṭās, d'autre part.

Hortus Conclusus : les jardins de Salomon investis par la Vierge Marie

Dans la tradition chrétienne et plus particulièrement catholique, le jardin clos de Salomon a été transformé en un symbole religieux d'une signification différente. Le jardin clos symbolise désormais la virginité de Marie, et c'est en référence à ce symbole que les Sœurs du couvent d'Arṭās ont choisi le nom d'*Hortus Conclusus de Notre Dame du Jardin* pour leur établissement. Le lieu est bien celui qu'avait choisi Salomon, mais le roi hébreu ne se trouve plus au centre de l'imaginaire du lieu : il a été remplacé par « Notre Dame », ou Vierge Marie.

Selon Philip Baldensperger, il est difficile de savoir si le nom d'Arṭās est une déformation d'Hortus ou vice-versa, mais il affirme que le nom d'Hortus Conclusus a été donné à l'endroit où se trouve Arṭās aujourd'hui par des moines de Bethléem à l'époque des Croisades⁶⁵⁴. Dans son récit de l'histoire du village, il fait part d'un vide entre l'époque d'Etham et celle d'Hortus Conclusus.

⁶⁵² Marmadji, 1951, pp. 19-20.

⁶⁵³ Le troisième bassin n'a été construit que pendant la période mamelouke.

⁶⁵⁴ Baldensperger, 1913, p. 107.

Until the arrival of the Tancred and the hundred knights who came to the rescue of the Church of the Nativity at Bethlehem... the gardens of Urtas remained buried in oblivion⁶⁵⁵.

Baldensperger choisit de présenter d'une certaine façon le fait qu'il ne dispose pas d'informations sur la période antérieure aux Croisades, c'est-à-dire sur la première période musulmane de la Palestine. La raison de ce choix devient plus claire quand on considère que la fin du Royaume Latin est suivie d'autres périodes de « vide » dans son récit :

During that period in the history of Palestine which is known as 'the great blank' – that is from the fall of the Jerusalem to the re-introduction of Christian missions into the Holy Land – the story of Urtas is very incomplete⁶⁵⁶.

Baldensperger semble vouloir établir en mentionnant ces « vides » qu'Arṭās – et avec elle la Palestine – n'a connu d'essor que pendant les périodes de règne juif ou chrétien et que les périodes de règne musulman sont négligeables sur le plan historique. Ce genre de représentation de l'histoire de la Palestine est souvent motivé idéologiquement, comme nous l'avons vu dans le chapitre 1 de notre étude⁶⁵⁷.

Néanmoins, Baldensperger ne nous donne pas beaucoup de renseignements sur Arṭās entre 1099 et 1187, période des Croisades. Il parle des ruines du couvent, Dayr al-Banāt, qui se trouvent à quelques kilomètres du village près de Wādī al-Biyār. Il pense que la bâtisse de ce couvent a été placée sous la protection de St Jean d'Acre ou des Templiers en raison de la présence d'une pierre marquée avec une croix. Selon lui, ce couvent, ainsi que l'église du Jardin, ont été détruits par l'armée de Saladin en septembre 1187⁶⁵⁸. L'emplacement de

⁶⁵⁵ Baldensperger, 1913, p. 107.

⁶⁵⁶ Baldensperger, 1913, pp. 108-109. Cette idée du « grand vide » s'est par ailleurs retrouvée jusqu'à récemment chez de nombreux historiens arabes, israéliens et occidentaux à propos de l'époque ottomane, et surtout de la période du 17^e au début du 19^e siècle en Palestine. Voir à ce sujet l'article de Beshara Doumani, "Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians into History", dans I. Pappé, 1999, pp. 11-40.

⁶⁵⁷ Selon Vincent Lemire, Victor Guérin a fait une représentation similaire de l'histoire de l'infrastructure hydraulique approvisionnant Jérusalem, donnant beaucoup plus de poids à « la mémoire des origines de la ville sainte », notamment à la mémoire du roi Salomon, et accordant très peu d'attention à l'héritage des souverains musulmans de Jérusalem en termes d'infrastructure, notamment Sulaymān I (Lemire, 2006, p. 134).

⁶⁵⁸ Baldensperger, 1913, pp. 107-108. Il est également possible que l'église et le couvent aient été détruits pendant le tremblement de terre de 1033 qui a fait beaucoup de dégâts dans la région de

l'église du Jardin n'est pas clair, mais Baldensperger pense qu'elle se trouvait probablement à l'emplacement du centre du village du début du 20^e siècle. Dans une note de bas de page, Baldensperger exprime ainsi son regret à propos de l'interruption de la présence chrétienne à Arṭās : « More than seven centuries elapsed before Christian bells were once more sounded. In 1894 the Convent of St. Mary of the Garden was built at Artas⁶⁵⁹. »

Arṭās n'a donc porté le nom d'Hortus Conclusus que pendant la seule époque du Royaume Latin de Jérusalem (1099-1187) qui a suivi la première croisade. Selon Granqvist, l'ordre des Sœurs de Marie du Jardin a choisi Arṭās pour y établir le couvent d'Hortus Conclusus de Notre Dame du Jardin en raison de la tradition qui situe les jardins du roi Salomon dans la vallée d'Arṭās⁶⁶⁰. Néanmoins, il est possible que l'église catholique ait également voulu inscrire ce couvent dans la continuité de l'histoire des Croisades en choisissant son appellation. Il est vrai qu'au cours du 19^e siècle, de nombreuses activités des églises et des institutions chrétiennes occidentales en Palestine se sont inscrites dans le cadre idéologique de la « Croisade Paisible »⁶⁶¹.

Philip Baldensperger, dans ses notes manuscrites sur le Couvent, a inclus les inscriptions qui se trouvent sur quatre blocs de marbre sur les murs extérieurs de l'église du Couvent :

En hommage à Jésus-Christ Rédempteur/ Dans ce très célèbre jardin fermé/ où
le roi Salomon vit le symbole/ De la Vierge Marie/ Et exalta/ Par le Cantique
des Cantiques/ Sa figure Prophétisée/ Les catholiques des Républiques
Argentines et de l'Uruguay/ Dans l'Amérique du Sud/ Ont érigé ce sanctuaire/
Et l'on dédié/ A notre Dame du Jardin. / L'oasis où s'étendait/ Le magnifique
parc ou/ Paradis de Salomon était/ Situé dans la vallée Ortas/ Dont le Cantique
appelle le/ Nom Hortas Conclusus (IV.12). / Les arabes le nomment/ Encore
Bostan Suleiman/ Jardin de Salomon/ L'ancienne Ethan/ Mentionnée par
Joseph/ Comme un lieu charmant/ Et très fertile pour ses / Jardins et

Jérusalem (d'après l'historien arabe du XI^e siècle, Yaḥyā ibn Sa'd Antakī, cité dans Marmardji, 1951, pp. 29-30).

⁶⁵⁹ Baldensperger, 1913, p. 108. Baldensperger se trompe sur l'année de construction : bien que le terrain ait été acheté en 1894-1895, la construction n'a commencé qu'en 1899.

⁶⁶⁰ Granqvist, 1931, p. 15, note de bas de page 2.

⁶⁶¹ Voir Schölch, 1993, pp. 65-70.

l'abondance/ De ses eaux courantes/ Etait placée dans/ L'endroit où se trouve/
Aujourd'hui Ortas le/ Village voisin [...]⁶⁶².

Ces inscriptions nous fournissent deux éléments importants. Premièrement, elles clarifient le lien, jusqu'alors flou, entre le roi Salomon et la Vierge Marie, aux yeux des catholiques. En effet, la lecture particulière que les Sœurs font du Cantique des Cantiques le présente comme une vision prophétique de la Vierge Marie. Deuxièmement, ces inscriptions mentionnent l'appellation locale du lieu : Bustān Sulaymān, comme preuve de l'authenticité de cette toponymie qui crée un lien avec le roi Salomon.

Il est important de noter ici que le jardin clos était une forme esthétique très utilisée en art plastique et en horticulture en Europe, particulièrement au Moyen-âge. Le jardin clos de l'antiquité avait été une inspiration pour le clergé et la noblesse en Europe et ce, jusqu'à la Renaissance. On trouvait ce type de jardin aussi bien à la cour que dans les monastères⁶⁶³. La dimension religieuse de cette forme esthétique était dominante dans les toiles du 13^e et 14^e siècles qui montraient Marie dans un jardin clôturé. On comprend donc mieux pourquoi l'image du jardin clos était si répandue dans l'esprit des voyageurs et des chercheurs occidentaux qui se sont rendus en Palestine au 18^e et 19^e siècles.



Hortus conclusus et Fons signatus (Speculum humanæ salvationis)
(Allégorie mystique, datation : 1450)⁶⁶⁴

⁶⁶² Notes manuscrites intitulées « *Solomon's Gardens* », Baldensperger Papers, PEF. Une photo de cette inscription se trouve au chapitre 4 de notre étude.

⁶⁶³ Steinmetzer, 2001, index non paginé.

⁶⁶⁴ Internet: <http://www.univ-montp3.fr/~pictura>, consulté en décembre 2006.

Les habitants d'Arṭās considèrent le nom d'Hortus Conclusus comme un nom latin qui établit l'ancienneté de l'histoire du village et atteste de la beauté de la vallée. Traduit en arabe par *al-janna al-muqfala* (le jardin clos), ce nom garde une connotation religieuse, car la polysémie du terme *al-janna*, peut aussi bien renvoyer au jardin qu'au paradis⁶⁶⁵. Mais étant donné l'usage local du terme dialectal, *al-jenena*, pour désigner le petit jardin et verger près de la maison, il semble que le terme *al-janna* renvoie au jardin. Cette interprétation est soutenue par un rapport de l'institut de recherche palestinien ARIJ sur Arṭās. Ce rapport, qui ne fait pas mention du terme *al-janna al-muqfala*, explique la genèse du nom latin de manière profane :

The word Artas comes from the Latin word 'Hortus' which means the 'Civic Garden', a name earned for the many streams located within the green valley....⁶⁶⁶.

Basātīn Sulaymān : les jardins du maître des jinn

Basātīn Sulaymān est le deuxième nom arabe de la vallée d'Arṭās, mais il est aujourd'hui très rarement évoqué. Dans son manuscrit, Mūsā Sanad affirme que les « Arabes » auraient donné ce nom à Arṭās, mais il ne donne pas de détails sur l'évolution du nom⁶⁶⁷. À première vue, ce nom indique la présence d'une mémoire de Salomon, et c'est ainsi que Victor Guérin l'a conçu au 19^e siècle. Dans son livre, *Description Géographique, historique et archéologique de la Palestine*, il affirme que « les Arabes eux-mêmes, et non pas seulement les Juifs et les Chrétiens, le répètent encore de nos jours, en appelant ces vergers *Bestan Souleïman* (Jardins de Salomon)⁶⁶⁸. » Ceci constitue pour Guérin la preuve de l'authenticité de la mémoire salomonienne à propos de l'infrastructure hydraulique d'Arṭās, preuve d'autant plus forte qu'elle n'a pas besoin de passer par l'appellation du lieu introduite par les Croisés (Hortus Conclusus). Cependant, bien que le nom de *basātīn Sulaymān* indique la présence d'une mémoire salomonienne, il ne détermine pas le contenu de cette mémoire.

⁶⁶⁵ Ainsi, dans le Coran, le paradis est appelé *jannat al-furdaṣ*.

⁶⁶⁶ ARIJ, 21 juillet 2004, p. 1.

⁶⁶⁷ Sanad, manuscrit, s.a., p. 15.

⁶⁶⁸ Guérin, 1868-1880, p. 106, cité dans Lemire, 2006, p. 113 (italiques ajoutées). Lemire remarque d'ailleurs que c'est l'un des rares cas où la toponymie locale a été « élevée au rang de preuve indiscutable » dans l'écriture de « l'histoire sainte ». (*idem*.)

Pour les habitants d'Arṭās, Salomon est Sulaymān ibn Dā'ūd, prophète parmi les prophètes mentionnés dans le Coran⁶⁶⁹ et, selon l'*Encyclopédie de l'Islam* : « une personnalité de premier plan dans les légendes musulmanes⁶⁷⁰. » Selon le Coran, Dieu a accordé des pouvoirs particuliers au prophète Sulaymān : il avait ainsi le pouvoir de comprendre les langues des animaux et des oiseaux⁶⁷¹, le pouvoir de contrôler le vent et le pouvoir de régner sur les *jinn* (esprits) qui réalisaient des constructions pour lui⁶⁷².

Au-delà de ce que dit le Coran, certains contes populaires d'Arṭās reproduisent une image de Salomon. Dans ces contes, il est appelé Sīdna Sulaymān ou Sulaymān al-Ḥakīm. Un conte m'a été rapporté par des Arṭāsiyāt habitant Amman qui met en scène Salomon et son pouvoir sur les *jinn*. Ainsi, la source d'eau au centre du village, 'Ayn Arṭās, avait été bloquée par une sorte de *jinn* qui s'appellait *rasad* et l'eau ne coulait plus. Ce *jinn* apparut à Salomon sous la forme d'un serpent et Salomon lui trancha la tête avec une épée. Le serpent lui dit alors de couper les autres têtes qu'il avait dissimulées, mais c'était une ruse pour faire échouer Salomon. Le sage prophète ne l'écouta pas et le serpent mourut, libérant la source qui se remit alors à couler⁶⁷³. Deux autres contes sont inclus dans le recueil de contes tenu par Louise Baldensperger et Grace Crowfoot dans les années 1930. Les deux contes, intitulés « Sulaiman wil Juradah – Tahdheer lil Hukkam » (Salomon et les sauterelles – un avertissement aux gouvernants') et « Sulaiman, el-Khlund w el Hayya » (Salomon, la taupe et le serpent)⁶⁷⁴, montrent la sagesse de Salomon, mais ne contiennent aucune référence à Arṭās ou aux bassins dits de Salomon. Toutefois, selon un conte évoqué à Arṭās, les *jinn* auraient construit les bassins près du village sur ordre de Salomon. Voici comment Mūsā Sanad raconte cette légende à l'anthropologue américaine Celia Rothenberg :

King Solomon had power over the jinn; he was, in fact, their king as well as the king of the human world. So when King Solomon decided to build Solomon's

⁶⁶⁹ Il est par ailleurs également possible que le nom de *basātīn* Sulaymān fasse référence au sultan ottoman Sulaymān I, qui a établi le *waqf* de l'infrastructure hydraulique liant Arṭās à Jérusalem au 16^e siècle.

⁶⁷⁰ Walker, *Encyclopédie de l'Islam*, 1998, p. 857.

⁶⁷¹ Coran, 27:16-17: « Salomon hérita de David. Il dit « O hommes ! Nous avons été initiés au langage des volatiles et une [part] de chaque chose nous a été accordée. Voilà bien, en vérité, une insigne faveur ! Les armées de Salomon [formées] de djinns, d'hommes et d'oiseaux furent rassemblées et groupées [en régiments]. » (*Le Coran*, traduit par Si Hamza Boubakeur, Paris, 1995, p. 1196).

⁶⁷² Coran, 34: 12-13 (tr. Boubakeur, 1995, p. 1342). Sur les qualités de Salomon, voir également : Coran, 37 : 30-40 (*ibid.*, pp. 1426-1427).

⁶⁷³ Entretien avec Umm As'ad et Umm Shukrī, Amman, 15 mars 2006.

⁶⁷⁴ Barghouthi, 1987, pp. 58-65. Je reprends sa translittération des titres des contes.

Pools just a short walk from Artas, he ordered the jinn to do the necessary labor. Obedient to their king, the jinn worked and worked, digging the pools and lining them with stone. In the meantime, King Solomon sat and watched, leaning on his staff. Unbeknownst to the jinn, King Solomon actually died one day as he sat on his chair leaning on his staff. Only forty years later, when the progress of worms eating his staff finally left the king to tumble to the ground, was the truth known. Set free of their labor, which was practically complete anyway, the jinn fled to Artas. So, you see, of the 100 jinn that live in the world, 99 of them live in Artas⁶⁷⁵.

Les grandes lignes de ce récit, mis à part la spécificité de l'emplacement des bassins (« just a short walk from Artas ») et le devenir des *jinn* après la mort de Salomon, trouvent leur origine dans le Coran⁶⁷⁶. Ainsi, on lit dans la sourate 34, versets (*āyāt*) 13 et 14 :

Ils exécutèrent pour lui tous les travaux qu'il désirait : sanctuaires, statues, des chaudrons pareils à des bassins, des marmites [solidement] ancrées. Famille de David ! Faites des œuvres de gratitude. Peu de mes serviteurs sont reconnaissants. Lorsque nous décidâmes sa mort, les djinns ne s'en rendirent compte que grâce à un ver de terre qui avait rongé la houlette sur laquelle il s'appuyait. Quand il s'écroula, il devint évident pour les djinns que s'ils avaient eu connaissance du mystère du monde, ils ne se seraient pas astreints à [continuer] une besogne avilissante⁶⁷⁷.

Mais Mūsā Sanad était également au courant de l'imaginaire biblique autour du personnage de Salomon. Ainsi, sur une page de son manuscrit, il cite les parties de l'Ancien Testament considérées comme des références aux jardins de Salomon à Etham ainsi que l'historien Flavius Josèphe⁶⁷⁸. Toutefois, dans les marges de cette page, il y a des points d'interrogation. Il n'a inscrit aucun commentaire sur les informations fournies, car il n'a peut-être pas eu le temps d'entreprendre l'analyse des sources et informations qu'il avait collectées avant sa mort.

⁶⁷⁵ Rothenberg, 2004, p. 29.

⁶⁷⁶ Coran, 34:14.

⁶⁷⁷ *Le Coran*, traduit par Si Hamza Boubakeur, Paris, 1995, p. 1342.

⁶⁷⁸ Sanad, manuscrit, s.a., p. 1.

Plus loin dans le manuscrit, Mūsā Sanad explique que les archéologues attribuent la construction des bassins dits de Salomon à Hérode et cite Mujīr al-Dīn al-Ḥanbalī à propos de la croyance qui lie l'emplacement des bassins au prophète Joseph⁶⁷⁹, deux éléments qui mettent en doute le lien trop étroit entre certains passages de l'Ancien Testament et Arṭās. Quant à la possibilité que le nom Arṭās vienne d'Hortus ou vice-versa, à propos de laquelle il cite Philip Baldensperger, Mūsā Sanad y ajoute une troisième possibilité, laquelle bousculerait toute l'histoire ancienne de la vallée : il évoque en effet la possibilité qu'Arṭās ait été nommé en l'honneur du roi Arétas⁶⁸⁰, Arétas étant le nom d'une dynastie de rois nabatéens⁶⁸¹. Cette théorie, à propos de laquelle il ne précise pas sa source, établirait comme l'origine du nom une référence extérieure à la tradition judéo-chrétienne.

En raison de son décès en 2005, on ne pourra malheureusement jamais être certain de ce que Mūsā Sanad comptait faire avec ces éléments de l'histoire ancienne d'Arṭās. Quel commentaire aurait-il fait ? A quelle tradition aurait-il donné plus de poids ? Ce que cette lecture comparative des différentes sources écrites et orales nous permet de constater, c'est que, pour les habitants contemporains d'Arṭās, la figure de Salomon n'a pas la même signification que pour ceux qui – érudits, croyants ou romantiques – ont cherché les traces d'Etham dans la vallée verte. Le recours à des sources, telles que les contes populaires, qui sont généralement mobilisées dans un cadre anthropologique ou folklorique, aura permis de remettre en question l'apparente continuité dans l'appellation du lieu – entre Etham, Hortus Conclusus, Arṭās et Basātīn Sulaymān – établie par les auteurs occidentaux du 19^e siècle comme une preuve de l'histoire biblique de la vallée d'Arṭās. Il est ainsi possible que l'image de cette continuité soit empreinte d'une touche de discontinuité quant au personnage central de l'imagerie commune à tous, Salomon ou Sulaymān, roi ou prophète⁶⁸². La complexité des mémoires collectives à propos de l'histoire ancienne d'Arṭās ne peut donc pas être limitée.

⁶⁷⁹ Sanad, manuscrit, s.a., p. 14.

⁶⁸⁰ Sanad, manuscrit, s.a., p. 1.

⁶⁸¹ *The Columbia Encyclopedia*, 6e éd., 2001-05, Internet: <http://www.bartleby.com/65/ar/Aretas.html>.

⁶⁸² Vincent Lemire montre la manière dont les administrateurs ottomans de Jérusalem évoquaient le souvenir de Salomon/Sulaymān le prophète, en tandem avec celui du sultan Sulaymān I, pour glorifier les travaux de rénovation du système hydraulique de Jérusalem réalisés en 1865. Le sultan Sulaymān I aurait voulu inscrire les projets qu'il nourrissait pour Jérusalem (tel le mur autour de la vieille ville et l'établissement du *waqf* hydraulique pour la ville) dans la continuité des œuvres de Salomon (Lemire, 2006, pp. 289-293, 309).

II. Les bases de la présence occidentale

La configuration durant la période des réformes : l'évolution du statut légal des étrangers non-ottomans et les réformes du foncier en Palestine

Comme nous l'avons évoqué plus haut, l'Empire ottoman a entrepris, après l'invasion du bilād al-Shām par Ibrāhīm Pacha, une série de réformes dans le cadre d'un mouvement de modernisation connu sous le nom de Tanzīmāt (1839-1876), qui a touché principalement deux secteurs, d'une part, dans la réorganisation du mode de perception de l'impôt, et d'autre part, dans la réorganisation de la classification foncière. L'objectif économique de cette politique était d'augmenter les revenus de l'Etat directement, grâce à un système plus efficace de perception de l'impôt, et indirectement, grâce à une plus grande productivité du secteur agricole orienté vers l'exportation⁶⁸³. Alors que l'Etat ottoman entamait une réorganisation profonde des bases économiques de son pouvoir, les puissances européennes profitaient de la vulnérabilité générale de l'Empire ottoman pour acquérir davantage de privilèges pour ses institutions et individus grâce au système des Capitulations qui avait débuté au 16^e siècle, à l'époque du sultan Salīm I. Parallèlement, les puissances européennes exerçaient, au 19^e siècle, une pression pour l'introduction de réformes légales visant à améliorer le statut des non musulmans, indigènes et étrangers, dans l'Empire⁶⁸⁴. Nous consacrerons donc l'essentiel de ce chapitre à la description de la position que le pouvoir ottoman a dû adopter pour trouver un équilibre entre les exigences des Tanzīmāt, les pressions des puissances européennes alliées et sa volonté de protéger son empire des aspirations impérialistes et colonialistes européennes (y compris des initiatives non étatiques).

Réformes du statut des minorités et des étrangers

L'Empire ottoman appliquait le système traditionnel adopté par les dynasties musulmanes précédentes à l'égard des sujets non musulmans dans les territoires qu'il contrôlait. Les minorités religieuses étaient ainsi organisées en communautés autonomes et elles étaient généralement libres de gérer leurs affaires religieuses. Le chef religieux de chaque communauté servait d'intermédiaire entre sa communauté et les autorités ottomanes

⁶⁸³ Schölch, 1993, p. 110.

⁶⁸⁴ Kark, 1984, pp. 357-358.

pour les affaires civiles et particulièrement dans la collecte de l'impôt⁶⁸⁵. Les non musulmans n'étaient pas recrutés par l'armée⁶⁸⁶ mais, en contrepartie, payaient l'impôt de capitation, la *jizya*, en plus des impôts ordinaires dont s'acquittaient les musulmans. Par contre, certains étrangers non musulmans résidant dans l'Empire n'étaient soumis ni à cette organisation administrative ni à la capitation, car ils bénéficiaient de privilèges en tant que protégés des puissances européennes.

Parallèlement, au 19^e siècle, les puissances européennes accordaient des droits extraterritoriaux liés aux Capitulations à certains membres de minorités religieuses autochtones, qui devenaient des protégés et essayaient ainsi de « se soustraire à la loi ottomane »⁶⁸⁷. En contrepartie, ces protégés offraient plus d'occasions aux consuls européens de s'impliquer dans les affaires locales de l'Empire, y compris en Palestine. Les réformes du statut des minorités et des étrangers dans l'Empire se sont donc trouvées au carrefour d'une dynamique interne de changement – dont le but était une meilleure centralisation de l'Empire ottoman multi-ethnique et pluri-religieux – et d'une dynamique internationale de pressions exercées par les puissances européennes.

Les réformes entamées au 19^e siècle ont touché trois domaines principaux : celui des droits civils, celui des droits de propriété et celui de l'immigration. La première des réformes ottomanes sur le statut des non musulmans a été décrétée sous le titre de *Hattı Sharif de Gülhane* en 1839. Cet édit du sultan ottoman promettait à tous les sujets ottomans, musulmans et non musulmans, la sécurité pour leur vie et leurs biens et l'égalité des musulmans et non musulmans devant la loi⁶⁸⁸. L'objectif de cette réforme était l'abolissement de certaines pratiques discriminatoires envers les minorités non musulmanes dans l'Empire. Elle a donc eu indirectement un impact sur le statut légal des étrangers non ottomans de confession juive ou chrétienne en Palestine.

La deuxième réforme sur le statut des non musulmans a été décrétée en 1856 sous le titre de *Hattı Humayūn*. Les puissances européennes se sont félicitées de cette réforme qui était intimement liée au Traité de Paris à l'issue de la Guerre de Crimée. Georges Outrey, drogman de l'Ambassade de France à Constantinople et Consul de première classe, écrit à ce

⁶⁸⁵ Tibawi, 1961, pp. 29-30.

⁶⁸⁶ Maoz, 1968, p. 202.

⁶⁸⁷ Picaudou, 1997, p. 25.

⁶⁸⁸ Tibawi, 1961, p. 180.

sujet dans le cadre d'une « étude inédite et confidentielle » réalisée pour le Ministère des Affaires Etrangères et datant de 1898 :

... le Hatti houmayoun du 18 Février 1856 [est] dû, presque en entier, à la collaboration de Puissances [...] ... la nouvelle charte se rattachait directement à un engagement international dont les signataires du traité de Paris du 31 Mars 1856 étaient autorisés à réclamer l'entière exécution⁶⁸⁹.

Le *Hatti Humayūn*, qui confirmait le *Hatti Sharīf* tout en le concrétisant, visait à conférer l'égalité juridique aux non musulmans, en assurant la protection de leur personne et de leurs biens, en leur donnant la liberté de culte religieux et le droit d'établir des institutions éducatives pour leurs enfants ainsi que le droit d'acquérir des terrains⁶⁹⁰. Jusqu'en 1856, l'achat de terrains était interdit aux étrangers qui n'avaient qu'un seul recours légal pour réaliser de telles transactions : l'obtention d'un *firmān* du sultan. Toutefois, il existait de nombreuses méthodes illégales pour acquérir des terrains comme leur achat au nom d'un sujet ottoman ou le paiement d'un gros pot de vin à un officiel ottoman⁶⁹¹. Ces pratiques ont continué jusqu'en 1867 car l'autorisation définitive d'achat de terrain n'a pris effet qu'en juin 1867. (Même la loi sur les terres de 1858 n'avait pas abouti à une véritable autorisation.) Ainsi, à partir de 1867, il n'y a plus eu d'obstacles légaux à l'achat de terrains par des étrangers, mis à part l'obligation pour les propriétaires étrangers d'être soumis aux mêmes règles que les sujets ottomans dans toute affaire concernant un bien immobilier, condition qui visait à exclure les consuls étrangers des questions juridiques liées aux terres⁶⁹².

Au même moment, pendant la deuxième moitié du 19^e siècle, l'Empire ottoman cherchait à attirer des immigrants pour stimuler la croissance économique. La condition imposée aux immigrants était de devenir sujets ottomans, ce qu'un bon nombre d'entre eux n'ont pas accepté, comme par exemple les Templiers allemands. Aux yeux des Ottomans, la présence de colons étrangers posait problème dès lors qu'ils refusaient de renoncer à leur nationalité étrangère, car cela pouvait vouloir dire qu'ils étaient au service de l'agenda impérialiste des puissances européennes. La peur d'un tel danger a engendré la création d'une série de lois et réglementations destinées à limiter l'immigration et l'acquisition de terrains par des

⁶⁸⁹ Archives du Quai d'Orsay, *Mémoires et Documents, Turquie, Vol. 107*, 1^e partie, p. 105.

⁶⁹⁰ Kark, 1984, pp. 358-359.

⁶⁹¹ Kark, 1984, p. 360.

⁶⁹² Kark, 1984, p. 359.

étrangers à partir de 1880⁶⁹³. Ces lois n'ont toutefois eu qu'un effet limité sur l'influx des étrangers, et surtout des immigrants juifs, d'une part parce qu'elles n'étaient pas formulées clairement, d'autre part parce qu'elles n'étaient pas appliquées de manière rigoureuse ; de plus, les consuls étrangers ont continué à intervenir en faveur de l'immigration et des immigrés en Palestine⁶⁹⁴.

Ce que nous avons trouvé particulièrement intéressant, c'est la réforme dont ont bénéficié les protestants dans l'Empire ottoman et qui a été mise en place en novembre 1850 sous la forme d'un *firmān* impérial signé par le sultan 'Abd al-Majīd I. La traduction en langue anglaise de ce *firmān* semble avoir beaucoup circulé dans les cercles protestants liés à la Palestine. Ainsi, nous en avons trouvé une copie dans le dossier du Dr. Charles Sandreczki, secrétaire de la Christian Missionary Society (CMS) à Jérusalem.

To my Vizier Mohammed Pasha, Minister of Police at my Capital

When this sublime and august mandate reaches you, let it be known that,

Whereas, hitherto those of my Christian subjects who have embraced the Protestant faith have suffered inconvenience and difficulties, in consequence of their not being placed under a separate and special jurisdiction, and in consequence of the Patriarchs and Primates of their old creeds, which they have abandoned, naturally not being able to administer their affairs;

And whereas, in necessary accordance with my Imperial compassion, which extends to all classes of my subjects, it is contrary to my Imperial pleasure that any one class of them should be exposed to trouble;

And whereas, by reason of their faith, the above mentioned already form a separate community, it is therefore my Royal compassionate will, that, by all means, measures be adopted for facilitating the administration of their affairs, so that they may live in peace, quiet, and security.

Let then, a respectable and trustworthy person, acceptable to, and chose by themselves, from among their own number, be appointed, with the title of « Agent of the Protestants », who shall be attached to the department of the Minister of Police.

⁶⁹³ Kark, 1984, p. 360.

⁶⁹⁴ Kark, 1984, p. 361.

It shall be the duty of the Agent to have under his charge, the Register of the members of the community, which shall be kept at the Police. The Agent shall cause to be registered therein all births and deaths in the community. All applications for passports and marriage licences, and special transactions of the community that are to be presented to the Sublime Porte, or to any other department, must be given under the official seal of this Agent. [...]

Hence, thou the Minister above named, in accordance with the explanations given, will execute, to the letter, the preceding ordinance: except that as the collection of the capitation tax, and the delivery of passports, are subjected to specific regulations, you will not do any thing contrary to them. You will not permit any thing to be required of them on pretence of fees or expenses, for marriage licenses, or Registration.

You will see to it that like the other communities of the Empire, in all their affairs and in all matters appertaining to their cemeteries, and places of worship, they should have every facility and needed assistance. You will not permit that any of the other communities should, in any way interfere with their rites, or with their religious concerns....⁶⁹⁵.

Grâce à ce *firmān*, les protestants étaient désormais reconnus comme une communauté de type millet et avaient les mêmes droits que les chrétiens des autres confessions et les juifs résidant dans l'Empire ottoman. Pour les organisations missionnaires comme la Société londonienne pour la diffusion du christianisme parmi les juifs (LJS) et la CMS, le *firmān* était un événement majeur qui les laissait envisager la possibilité de conversion des chrétiens et juifs autochtones au protestantisme et l'établissement d'une base protestante en Palestine.

Catégories foncières traditionnelles en Palestine

Avant de parler des réformes foncières, il est indispensable de présenter les catégories foncières traditionnelles en Palestine. Pour cela, nous allons nous appuyer sur trois sources différentes. D'une part, nous nous référerons à l'ouvrage collectif édité par l'historien Roger Owen, *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, publié en 2000, qui fait état de recherches récentes dans le domaine foncier. La plupart de ces recherches sont basées

⁶⁹⁵ Archives de la CMS, « Sandreczki Papers ».

sur une approche concrète, effectuée à l'aide d'exemples historiques réels plutôt que sur les catégories légales de *fiqh* (jurisprudence musulmane) que les pratiques locales ne prenaient pas vraiment en compte dans l'Empire ottoman⁶⁹⁶. En complément, nous évoquerons l'étude de l'historien Ziyād al-Madanī, publiée en 2004, intitulée *Jerusalem and Its Surroundings in the Late Ottoman Period*. Cette étude se base sur les registres du tribunal de Jérusalem pour la période de 1831 à 1918. Enfin, nous examinerons un article publié par Samuel Bergheim dans le *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* en 1894, intitulé « Land Tenure in Palestine ». Bergheim était le fils de Melville Bergheim, sujet prussien qui avait ouvert une banque à Jérusalem avant de fonder une grande colonie agricole dans le village d'Abū Shūsha au début des années 1870⁶⁹⁷. Samuel Bergheim n'était donc pas un chercheur, mais le fils d'un colon européen en Palestine, et à ce titre, un témoin oculaire des pratiques collectives agricoles des paysans palestiniens. C'est pour les descriptions détaillées de ces pratiques que nous nous référons à cet article.

Roger Owen base son approche sur l'analyse des économistes Tosun Aricanli et Mara Thomas⁶⁹⁸ qui décrit le système ottoman en vigueur jusqu'au milieu du 19^e siècle comme une structure dans laquelle deux groupes détenaient des droits sur la terre et ses produits. Aricanli et Thomas parlent, d'un côté, d'une « classe de requérants de surplus agricole⁶⁹⁹ », traditionnellement désignés comme fermiers d'impôts (*multazim*), et de l'autre, de ceux qui travaillaient la terre et décidaient de son utilisation, c'est à dire les paysans. Selon Owen, la question de la propriété dans l'Empire ottoman se posait ainsi doublement en termes d'accès à la terre et en termes d'accès au surplus agricole. Les paysans pouvaient acquérir des droits de propriété en gérant leur droit d'usufruit (*taşarruf*), par exemple, ou en améliorant la rentabilité de la terre ou en léguant leur droit d'usufruit à leurs enfants. Ce droit étant protégé par l'Etat, il était, en quelque sorte, une forme de propriété privée. A l'opposé, les fermiers d'impôts n'avaient pas de droits de propriété et dépendaient de l'Etat qui gisait la terre selon ses priorités. Le terme *mulk*, quant à lui, ne signifie pas vraiment un terrain en propriété privée, mais seulement un droit aux recettes fiscales associées à un terrain ainsi qu'un droit à son

⁶⁹⁶ Owen, 2000, p. ix. Je remercie chaleureusement Myriam Ababsa, géographe à l'IFPO Amman, pour ses commentaires sur cette section du chapitre 3.

⁶⁹⁷ Kark, 1984, pp. 368-369.

⁶⁹⁸ Il s'agit de l'article: "Sidestepping Capitalism: On the Ottoman Road to Elsewhere", *Journal of Historical Sociology*, vol. 7, no. 1, mars 1994, pp. 25-47.

⁶⁹⁹ Owen, 2000, p. xi, ma traduction : « a 'stratum' of claimants to the agricultural surplus ».

produit agricole⁷⁰⁰. Ziyād al-Madanī précise que dans la région de Jérusalem, le propriétaire d'un terrain *mulk* avait, de son vivant, le droit de disposer du terrain selon ses souhaits, mais avec l'accord du sultan. Toutefois, à la mort du propriétaire, le terrain revenait à l'état. Le propriétaire avait le droit de vendre ou de transformer en *waqf* son terrain, avec l'accord du sultan, mais il ne pouvait pas le donner en héritage⁷⁰¹.

La propriété de l'Etat était donc dans une large mesure « un monopole sur le droit de distribuer l'accès à une partie du surplus⁷⁰² », un droit que l'historienne Huri Islamoglu présente comme un *raqaba*, terme souvent traduit par droit de propriété⁷⁰³. En général, l'Etat utilisait ses droits sur la terre selon la logique de ce qu'Islamoglu appelle une « économie morale de subsistance et d'approvisionnement » dont l'objectif était la prévention de troubles sociaux⁷⁰⁴. Autrement dit, l'Empire ottoman a fonctionné, jusqu'à sa transformation au 19^e siècle, sur la base d'un pouvoir étatique qui valorisait la distribution et l'accommodation⁷⁰⁵. Les terrains *mīrī* (terrains d'Etat) jouaient un rôle important dans ce mode de fonctionnement du pouvoir. D'une part, l'accès aux revenus générés par ces terrains pouvait être attribué à différents groupes afin de gagner leur allégeance⁷⁰⁶ ; d'autre part, le droit d'usufruit était accordé de manière à ce que la production agricole nécessaire à la subsistance de la population soit toujours assurée.

Ouvrons une parenthèse pour nous familiariser avec les pratiques liées aux terrains *mīrī* en Palestine, décrites par Samuel Bergheim :

These lands are invariably arable and are called by the Felaheen ... *Aradee Muftala'h*, agricultural lands, and are used for growing grain of various kinds, such as wheat, barley, beans, lentils – as a winter crop - or dourra (millet), simsem, an oleaginous seed – as a summer crop. [...] Such arable lands of a village are held in common by all the members of the village or community, and

⁷⁰⁰ Islamoglu, 2000, pp. 18-19.

⁷⁰¹ Al-Madanī, 2004, p. 108.

⁷⁰² Owen, 2000, p. xi, ma traduction.

⁷⁰³ Islamoglu, 2000, p. 17.

⁷⁰⁴ Islamoglu, 2000, p. 16, ma traduction.

⁷⁰⁵ Islamoglu, 2000, p. 15. Ce mode de pouvoir étatique était nécessaire pendant la phase d'expansion de l'empire pour gagner l'allégeance politique des leaders locaux. Pour mener les guerres, l'empire avait besoin d'une cavalerie importante et l'attribution aux chefs locaux du droit aux revenus des terres agricoles (*timar*) était une manière de l'obtenir de leur part (*idem.*).

⁷⁰⁶ Islamoglu, 2000, pp. 27-28.

are called ... *Aradee Masha'â*, undivided, held equally, in common, as the property of the *whole* community and not in plots or parcels of land belonging separately to any of the various individual members of the community⁷⁰⁷.

Bergheim affirme que les terrains *mīrī* étaient toujours arables et souvent utilisés pour la culture de céréales, ce qu'Islamoglu confirme par ailleurs⁷⁰⁸. L'auteur, qui écrit à la fin du 19^e siècle, lie d'emblée les deux termes *mīrī* et *musha'*, en précisant que la terre *musha'* était toujours une terre *mīrī*, c'est-à-dire une terre de l'Etat. La terre était *musha'* selon la manière dont les membres de la communauté se partageaient le travail, la récolte et les impôts de ces terres d'Etat.

The *masha'a* lands of a village are distributed or apportioned *each year* for cultivation during that year to the various members of the community who desire or who are able to cultivate them – that is to plough and to sow them with grain. Each individual member of the community has the right by inheritance to plough and to sow in the *masha'a* lands by virtue of the *Hak el Muzarâa*, the right of cultivating, and these lands are divided into equal portions according to the number of *faddan* ... in the village. A *faddan* in the ordinary sense means a yoke of oxen A *faddan* of land... is a piece of land which it takes a day for a yoke of oxen to plough.The *masha'a* lands are divided equally among all the inhabitants who wish to cultivate them. Such are called ... *shaddad*... from [shad], to grind, to bind, to prepare or make ready; and each *shaddad* receives an allotment of land according to the number of *faddan* he intends to employ⁷⁰⁹.

La description de Bergheim est en partie validée par un article traitant du même sujet, écrit récemment par l'historienne allemande Birgit Schaebler à propos du sud de la Syrie. Schaebler décrit le *faddan* comme une méthode de distribution de parcelles de terre (*sahim*) selon le principe du « capital productif⁷¹⁰ ». Quelle qu'ait été la méthode de distribution choisie, nous pouvons retenir que les terrains *musha'* étaient gérés collectivement par les

⁷⁰⁷ Bergheim, 1894, p. 191. *Durra* est l'arabe pour maïs et *simsim* est le mot pour la graine de sésame.

⁷⁰⁸ Islamoglu, 2000, p. 31.

⁷⁰⁹ Bergheim, 1894, p. 192.

⁷¹⁰ Schaebler, 2000, p. 246. Birgit Schaebler, qui se base sur les pratiques *musha'* du sud de la Syrie, mentionne une deuxième méthode, qu'elle appelle *dhukur*, et pour laquelle le principe du capital humain est la clé, c'est-à-dire, le nombre d'hommes (*ibid*). Au sujet de ces pratiques en Jordanie, voir Fischbach, 2000, pp. 39-40.

villageois qui déterminaient la manière de les partager. Cette catégorie de terrains d'Etat mis à la disposition des collectivités villageoises pour l'agriculture ne trouve pas facilement son parallèle dans la géographie foncière européenne. Gustaf Dalman l'a implicitement comparée au « Gemeinland » (terre commune) connue dans les régions rurales de l'Allemagne⁷¹¹, mais étant donné la grande variété de types de terrains agricoles dans la catégorie des *musha'* et étant donné la nature plus collective que communale de cette pratique⁷¹², cette comparaison semble trop réductrice.

Que prévoyait la réglementation collective en cas de vente de terrain à une personne extérieure à la communauté villageoise ou en cas de partenariat avec une personne extérieure ? Selon Bergheim, une telle personne ne pouvait obtenir le droit temporaire d'usufruit qu'avec le consentement de toute la communauté villageoise :

No stranger is allowed to cultivate or use any of the lands of a village but with the consent of the whole community or of its elected representatives. The land is then let to him for the one year or season only; and the rent paid by him is used towards the expenses (taxes, &c.) of the whole community. No member of a village or *shaddad* is allowed to let the land allotted to him for cultivation to a stranger; but he may enter into partnership with one who will supply him with the necessary oxen and seed for the cultivating of the land, such a partnership, however, must be entered into before the allotment or division of the land. Such stranger is, in either of the cases above stated, then regarded as a member of the community for the time being, and is subject to all the taxes, dues and outlays of the village community⁷¹³.

Telle était donc la situation juridique et sociale du domaine foncier en Palestine lorsque, en 1845, John Meshullam a essayé d'établir une exploitation agricole à Artās.

⁷¹¹ Dalman, 1932, p. 36.

⁷¹² Référence au travail de l'historien Ya'akov Firestone : Fischbach, 2000, pp. 38-39.

⁷¹³ Bergheim, 1894, p. 193. Philip Baldensperger confirme la description donnée par Bergheim : « Although in many cases Occidentals have bought lands from the Fellahin in Palestine, yet they are ever considered as temporary intruders. » (Baldensperger, 1900, p. 176).

Nous avons présenté un bref aperçu des réformes foncières et de leur impact sur la population rurale au chapitre 2 ; il convient maintenant de l'approfondir avant d'analyser la présence occidentale à Arṭās. Selon Alexander Schölch, les réformes foncières entamées dès la deuxième moitié du 19^e siècle ont finalement abouti à une garantie du « pouvoir privé, individuel et discrétionnaire des biens fonciers ⁷¹⁴ ». Roger Owen propose une analyse plus nuancée, basée sur sa conception du système foncier ottoman structuré pour répondre aux deux questions de l'accès à la terre et de l'accès au surplus de la production agricole :

....one important method of investigating the mid-nineteenth-century process of transformation is to examine the different ways in which the two tiers of rights – the right of access to the land and the right to its surplus – collapsed into one another to create a single right to both land and surplus that over time came to be regarded as much the same as the right to individual private property ⁷¹⁵.

Le processus de réformes a été long et est passé par plusieurs étapes, dont les plus connues sont les lois de 1858 et 1867. Le Code foncier de 1858, qui est également connu sous le nom de loi de Tapu (terme ottoman désignant le cadastre), a visé, d'une part, la consolidation des pratiques du statu quo foncier et, d'autre part, la centralisation de tous les aspects légaux liés à la propriété par le contrôle gouvernemental. Ainsi, cette loi a généralement confirmé le droit du propriétaire actuel et attribué le droit exclusif de délivrance de titres de propriété aux hauts tribunaux ⁷¹⁶. Le renforcement du contrôle du gouvernement central sur les terrains, et notamment sur les terrains *mīrī*, a facilité le passage à la propriété individuelle de terrains et mis un terme à la division entre le droit à l'usufruit et le droit au revenu d'une terre ⁷¹⁷. Le droit à l'usufruit ainsi que les droits coutumiers d'accès à la terre (tel que le droit de pâturage) ont été balayés et remplacés par le titre de propriété ⁷¹⁸. Toutefois, ce titre de propriété n'entraînait pas de droit absolu sur la terre : si la terre n'était pas cultivée pendant trois ans, elle pouvait redevenir propriété d'Etat ⁷¹⁹. Cette réglementation confirme

⁷¹⁴ Schölch, 1993, p. 110, ma traduction.

⁷¹⁵ Owen, 2000, p. xii.

⁷¹⁶ Owen, 2000, p. xvii.

⁷¹⁷ Islamoglu, 2000, pp. 27-28.

⁷¹⁸ Islamoglu, 2000, p. 30.

⁷¹⁹ Islamoglu, 2000, p. 32.

que l'objectif de la loi de 1858 était bien d'augmenter les revenus d'impôts directs et indirects dans les caisses de l'Etat. En somme, pour l'Etat, le statut de la terre était considérablement modifié : si avant 1858, elle avait servi de ressource attribuée à différents segments de la population, dans un souci de maintenir la paix sociale et de s'assurer leur allégeance, elle était désormais principalement considérée comme une ressource pour l'Etat⁷²⁰.

A propos de la situation dans la région de Jérusalem après 1858, Ziyād al-Madanī souligne que le *mutaṣṣarif* (agriculteur) devait remplir plusieurs conditions avant de pouvoir demander un titre de propriété pour un terrain *mīrī*. Il devait prouver qu'il cultivait cette terre depuis dix ans et qu'il avait payé les impôts requis. La culture de céréales et de légumes secs lui était imposée, ainsi que le paiement de la taxe annuelle appelée '*ushr*'. La terre pouvait être donnée en héritage, mais s'il n'avait pas d'héritiers, elle revenait à l'Etat. Le propriétaire devait s'engager à ne pas transformer le terrain en propriété privée et à ne pas le vendre, ni le transférer. Toutefois, al-Madanī donne plusieurs exemples de vente de terres *mīrī* à cette période⁷²¹, ce qui signale un décalage important entre la théorie et la pratique⁷²².

Les paysans qui travaillaient sur les terres *mīrī* n'ont généralement pas profité de ce changement, comme le démontre Schölch :

We know that the result in Palestine was not a wide dispersion of the ownership titles in the hands of the *fellahin* who actually worked the *miri* land. The reasons leading to registration mainly in the names of members of the dominant social groups, and thus to formation of great landholdings, have often been described: inability of the peasants to obtain the documents; fear of the consequences with respect to the levy of taxes and conscription; protection by influential personalities from arbitrary oppression by tax farmers, tax officials, the military, and money-lenders. However, with the advent of large landholdings, the *musha'* system was not eliminated but extended because of the expansion of agricultural

⁷²⁰ Islamoglu, 2000, p. 34.

⁷²¹ Al-Madanī, 2004, p. 106.

⁷²² Voir au sujet de la différence entre la théorie et la pratique dans le domaine foncier dans l'Empire ottoman: Randi Deguilhem, « La naissance et la mort du waqf damascain de Hafīza Hānim al-Mūrahli : 1880-1950 », dans Deguilhem, R. (éd.), *Le waqf dans l'espace islamique. Outil de pouvoir socio-politique*, Damas, IFEAD, 1995, pp. 203-225. Voir également Zouhair Ghazzal, *L'économie politique de Damas durant le XIX^e siècle*, Damas, IFEAD, 1993.

acreage to the coastal and inland plains. *De jure* the land remained mostly *miri*, while *de facto* it largely approximated the *mulk* land⁷²³.

Bergheim décrit la forme concrète que cette transformation pouvait prendre et nous aide ainsi à comprendre la distinction faite par Schölch entre les statuts *de jure* et *de facto* à propos de la situation qui s'est graduellement mise en place après 1858 :

The lands are divided by an Imperial Commissioner into various portions and given to individual villagers. They receive title-deeds for individual ownerships, and each one is at liberty to sell his portion to whoever he pleases, either to a member of the village or to a stranger. The villager then sells his *Hak el Muzarâ'a* right of cultivation in the land; not as *mulk*, but as *ameeriyeh*, and subject to taxes as such; the object of the government being to break down the old custom of *musha'â*.

La loi prévoyait que les terres de l'Etat, ou terres *mîrî* (également appelées *amîriyyah*), seraient désormais distribuées aux paysans par un fonctionnaire, une nouvelle procédure administrative remplaçant la pratique de division (*musha'â*) que la communauté villageoise avait appliquée pendant des siècles. Le droit de propriété et d'exploitation (*tapu*) que les paysans recevaient pouvait être vendu, mais la vente ne changeait pas le statut *mîrî* de la terre. Il serait donc plus exact de dire que le droit de cultiver les terres pouvait être mis en vente. Toutefois, comme l'indique Schölch, cette distinction entre la vente de la terre et la vente du droit de la cultiver était souvent sans conséquence, car les terrains *mîrî* étaient progressivement considérés comme terrains *mulk*.

Ceci s'est avéré encore davantage à partir de 1869, quand une loi a rendu légale la transformation de terrains *mîrî* en terrains *mulk*, tout en accordant le droit de propriété à quiconque remettait en culture des terres mortes⁷²⁴ (*mawât*). Les terres arables étaient alors de plus en plus commercialisées et la vente de terres devenait plus facile. Le résultat de cette nouvelle politique s'est traduit par une hausse du nombre de ventes de terrains arables. Ces ventes étaient souvent initiées par de grands propriétaires terriens, mais il arrivait aussi que des paysans ou des communautés villageoises endettés vendent leurs terres pour solder leurs

⁷²³ Schölch, 1993, p. 111.

⁷²⁴ Picaudou, 1997, p. 17.

dettes. Parfois même, le gouvernement ottoman mettait des terrains en vente, une tendance qui a abouti, selon Schölch, à de véritables campagnes de vente notamment à la fin des années 1860 et au début des années 1870⁷²⁵. En 1867, les étrangers se sont vu accorder le droit d'acquérir des terrains dans l'Empire ottoman ; ils pouvaient désormais officiellement participer au marché foncier.

Comme nous l'avons indiqué au chapitre 2, à la fin de l'époque ottomane, 27% des terres du village d'Arṭās étaient agricoles, et 18% d'entre elles se trouvaient dans la vallée. Les terrains de la vallée d'Arṭās étaient irrigués et principalement destinés à la culture de légumes⁷²⁶. Ziyād al-Madanī fait référence aux *basātīn* d'Arṭās, mentionnés dans un registre de 1869 qui spécifie le nombre de six *basātīn* à Arṭās, avec une variété d'arbres fruitiers⁷²⁷. Il précise que les *basātīn* étaient généralement des terrains *mulk*⁷²⁸. Les propriétaires de ces terrains jouissaient donc du droit de vente et de transfert, avec l'accord du gouvernement.

Nous savons également que les terrains achetés en 1897 par le patriarcat arménien catholique pour le Couvent d'Hortus Conclusus étaient des terrains *mīrī*⁷²⁹. S'il existait des terrains *mīrī* dans la vallée d'Arṭās, il est possible que ces terrains aient été classés comme *mafrūz*, une catégorie de terrain soustraite au régime collectif de *musha'*, car elle nécessitait un travail agricole plus durable que d'autres catégories de terrains arables⁷³⁰. Il est également concevable qu'ils aient été soumis à la clause de *musāqāh*⁷³¹. Cette clause propre aux contrats de location de terrains *mīrī* et *waqf* attribuait à quiconque irriguait une plantation un droit sur 999/1 000e du produit de ce terrain, le 1/1000e restant revenant au *mīrī* ou au *waqf*⁷³².

⁷²⁵ Schölch, 1993, p. 111.

⁷²⁶ Al-Ju'ba, 2002, pp. 67-68.

⁷²⁷ Al-Madanī, 2004, p. 113. Registre 356, ramadan 1286 (1869), p. 176.

⁷²⁸ Al-Madanī, 2004, p. 113.

⁷²⁹ *Daftar al-kanāsī*, n° 3, pp. 205-206, reproduit dans Abū Ḥusayn, 1998.

⁷³⁰ Fischbach, 2000, p. 41. L'historien américain Michael Fischbach précise que dans la région de 'Ajlun en Jordanie, les terrains *mafrūz* étaient soit des vergers soit des champs irrigués.

⁷³¹ Pour une analyse approfondie du contrat de *musāqāh* à Damas au 19^e siècle, voir : Randi Deguilhem, « Les documents de waqf : source polyvalente. Le cas de Damas au 19^e siècle », dans Daniel Panzac, (éd.), *Les villes dans l'Empire ottoman. Activités et sociétés*, Paris, Éditions du CNRS, 1991, pp. 67-95, 191-203.

⁷³² Rafeq, 2000, pp. 176-177. Selon Abdul-Karim Rafeq, cette clause était plus souvent appliquée aux terrains *waqf* qu'aux terrains *mīrī*.

Artās : terre vide ?

La période de 1848 à 1853 semble avoir été un moment décisif dans l'histoire contemporaine d'Artās. L'installation dans la vallée d'Artās de ceux que nous appelons les premiers colons européens, l'Anglais John Meshullam et le Français Henri Baldensperger, marque le début d'une période distincte dans l'histoire du village. La désignation de colon avait été choisie par John Meshullam pour lui-même et puisqu'il était le fondateur et le responsable de la colonie agricole d'Artās, le terme colon sera également utilisé pour tous ses associés. L'installation des colons semble avoir eu un lien avec le retour définitif des paysans dans leurs foyers, au village-même, après des années passées dans la forteresse Qal'at al-Birak et dans les cavernes des environs. Nous allons essayer d'élucider la nature du lien entre ces deux développements qui coïncident par ailleurs à la perte du devoir de garde des bassins dits de Salomon et de l'aqueduc, retiré aux Raṭāsna en 1850 par les autorités ottomanes.

L'arrivée des premiers colons est un moment clé qu'il faut évoquer pour comprendre non seulement les événements qui vont suivre, mais aussi la manière dont la mémoire collective traite cette partie de l'histoire du village. La première question est de savoir comment les premiers colons sont arrivés à s'installer dans la vallée. Cette question peut mener sur un terrain hautement sensible, celui de la colonisation et de la vente de terrains par les locaux. La vente de terrains est d'ailleurs un sujet très sérieux depuis le mandat britannique, depuis que le mouvement sioniste a commencé à acheter des terrains de manière massive, et c'est encore aujourd'hui un sujet qui agite les esprits en Palestine. On peut même dire que c'est un sujet tabou.

La situation du village au moment de l'installation des colons a également été un élément important pour les arrivants. L'idée d'une terre vide était un leitmotiv commun aux nombreuses idéologies colonialistes de peuplement⁷³³, dont l'idéologie sioniste qui prônait toujours que la Palestine était « une terre sans peuple pour un peuple sans terre⁷³⁴ ». Il est donc impératif d'établir les faits historiques avant de présenter les versions de l'histoire

⁷³³ Ainsi, l'Amérique du nord était souvent présentée comme insuffisamment peuplée dans les écrits des colons. Pour l'Afrique du Sud, les écrits des colons présentent l'installation des indigènes comme récente et instable ; aux yeux des colons, les indigènes ne pouvaient donc pas y revendiquer une antériorité par rapports aux colons hollandais et anglais (Prior, 2003, p. 211).

⁷³⁴ Pour le mouvement sioniste, ce slogan a été formulé par Israël Zangwill vers la fin du 19^e siècle (Said, 1979, p. 9), mais Lord Shaftesbury est probablement le premier à l'avoir énoncé à propos de la Palestine. Voir la troisième section du chapitre 3.

écrites par les protagonistes du projet colonialiste à Arṭās. Nous allons entreprendre de trouver un fil conducteur parmi toutes les sources disponibles afin d'obtenir une image à peu près complète de cette période et des forces qui l'animent. Prises séparément, toutes les sources disponibles sur cette période seraient plus au moins incomplètes.

Il est difficile de déterminer la date à laquelle les paysans d'Arṭās sont définitivement retournés chez eux au village. Nous reviendrons sur quelques faits mentionnés au chapitre précédent pour établir la séquence des événements durant cette période. Selon Mūsā Sanad, les Raṭāsna auraient été chassés du village par l'armée d'Ibrāhīm Pacha en 1834⁷³⁵ et n'auraient pas osé regagner leurs maisons avant 1850, « par crainte des Ta'āmra⁷³⁶ ». Le livre du chercheur biblique Edward Robinson confirme qu'en 1838, les habitants d'Arṭās vivaient dans des cavernes dans la vallée⁷³⁷. Selon Philip Baldensperger, les paysans, qui cultivaient leurs champs et jardins pendant la journée, se retiraient encore, même en 1848, dans la forteresse Qal'at al-Birak à la tombée de la nuit. Ils n'auraient regagné leurs maisons que quelques années après.

Le village, [...] était abandonné de ses habitants pendant la nuit. Ils avaient installé leurs familles dans la forteresse des Vasques de Salomon et ne descendaient dans la verte vallée bien arrosée que pendant le jour⁷³⁸.

Hilma Granqvist et Mūsā Sanad affirment que les paysans d'Arṭās sont retournés dans leur village vers 1850. Granqvist offre une chronologie détaillée des événements liés au retour des Raṭāsna et à l'installation des colons :

That the people of Arṭās tried to return to the village and rebuild their destroyed dwelling before order in the country was fully established was due to the fact that *their efforts were greatly favoured by an attempt at colonisation by Europeans* which began towards 1850. This attempt at colonisation was started by John Meshullam (...). In 1849 he was joined there by Henry Baldensperger (...). The same year Mrs. Clorinda S. Minor, 'the high prophetess of that religious delusion called Millerism which swept over the United States ...' paid a visit there. In 1851

⁷³⁵ Sanad, manuscrit, s.a., p. 20.

⁷³⁶ Sanad, manuscrit, s.a., pp. 21-22.

⁷³⁷ Robinson, Vol. II, 1941, p. 168, cité dans Baldensperger, 1913, p. 99.

⁷³⁸ Baldensperger, 1928, p. 44.

she returned to the village accompanied by a small group of American co-religionists and they attached themselves to Meshullam⁷³⁹.

Granqvist implique donc l'existence d'un lien entre l'installation des colons et le retour des paysans chez eux. Elle précise que ce retour s'est fait avant l'amélioration de la situation sécuritaire – référence aux réformes ottomanes visant à mettre fin aux razzias bédouines. Le retour des habitants d'Arṭās s'est donc fait *en dépit* de la situation sécuritaire générale. Mais Granqvist ne précise pas la *nature* du lien entre le retour des habitants et l'installation des colons. A partir de sa présentation des événements, il n'est pas possible de savoir si les Raṭāsna sont revenus par crainte de perdre leurs maisons au bénéfice des colons ou s'il existait une autre motivation pour leur retour précoce. Cette question trouvera une réponse hypothétique dans le récit de l'arrivée de John Meshullam.

Quoi qu'il en soit, il est clair que le village n'a jamais été complètement abandonné par ses habitants. En effet, même avant le retour de 1850, les paysans d'Arṭās continuaient de cultiver leurs terrains arables dans le village. Néanmoins, plusieurs personnes liées au projet colonialiste à Arṭās ont décrit le village comme un lieu abandonné.

Mary Rogers, dans son récit de voyage *Domestic Life in Palestine*, décrit ainsi le village d'Arṭās en 1854 :

Après le dîner, les fils de M. Meshullam nous conduisirent obligeamment visiter les ruines d'Urtas, sur le penchant rocailleux de la colline. Il n'en reste plus que des blocs de pierre dispersés, des colonnes renversées, quelques fondations de maisons et des murs en ruines. Un petit nombre d'Arabes de la tribu de Tāmari⁷⁴⁰ hantent ces ruines et les cavernes creusées dans les collines de pierre à chaux, qui s'élèvent derrière elles, attirés qu'ils sont par la source qui jaillit impétueusement d'un rocher recouvert de mousses, de fougères et ombragé de beaux arbres.⁷⁴¹

Si on se base sur cette description, on pourrait croire que le retour complet des paysans d'Arṭās et la reconstruction des maisons a bien pris quelques années. Néanmoins, il est aussi

⁷³⁹ Granqvist, 1931, p. 15, note de bas de page 4. Italiques ajoutés.

⁷⁴⁰ Mauvaise orthographe de Ta'āmra.

⁷⁴¹ Rogers, 1865, p. 75.

possible que Mary Rogers se soit trompée dans l'identification des indigènes qu'elle a vus à Arṭās : peut-être ne s'agissait-il pas de bédouins, mais plutôt de paysans d'Arṭās. Etant donné le soutien qu'elle a exprimé pour le projet des Européens à Arṭās, elle a peut-être voulu rendre obscur le fait que le village était habité par des paysans qui cultivaient leurs terres. Cette préoccupation avec le « type » de population indigène est intrinsèquement liée à la question de propriété de la terre, car, comme nous l'explique Hélène Claudot-Hawad :

Pour les sédentaires, la « valorisation » de la terre – notion qui sert souvent à légitimer son appropriation – signifie la défricher, la cultiver, la planter... De ce point de vue, les territoires organisés pour la pâture extensive sont considérés comme une « terre vacante et sans maître », une « terre morte laissée stérile et inculte », un espace « non exploité ». Cette définition a souvent justifié au cours de l'histoire l'intervention de l'Etat avec confiscation ou annexion des terres « vierges » pour une « mise en valeur » selon la logique sédentaire⁷⁴².

Cette logique sédentaire est implicite dans le récit de Mary Rogers qui semble avoir voulu créer l'image d'un village en ruine et d'une terre « non exploitée » à propos d'Arṭās. Signalons qu'ailleurs dans son livre, elle parle des paysans qui habitaient dans l'ancien village au dessus de la vallée⁷⁴³.

L'authenticité de cette description est encore plus incertaine quand on la compare à la description rapportée par le Consul britannique à Jérusalem, James Finn, en 1854, suite à sa visite au village en compagnie du gouverneur de Jérusalem, Ya'qūb Pacha⁷⁴⁴:

It was possible that the spectacle of a *paradise* of gardens and orchards, where only *a few years ago* all had been *desolation*, a *flourishing village* of natives where lately had been only *ruins*, and regular payment of a large sum of taxes to the Sultan's treasury from a place heretofore paying nothing (and legally exempt), might infuse useful ideas on the subject of *redeeming waste lands*, filling the

⁷⁴² Claudot-Hawad, 1990, p. 232.

⁷⁴³ Rogers, 1989, p. 323.

⁷⁴⁴ Schölch, 1993, p. 235.

Sultan's exchequer, and *changing marauding natives into cultivators of the soil*, and *all this in connexion with Jewish industry*⁷⁴⁵.

La citation de Finn, qui est extraite de son livre, *Stirring Times*, contredit la description du village donnée par Mary Rogers. En même temps, elle crée, elle aussi, l'image d'une terre vide, même si Finn ajoute que cette situation relevait déjà du passé en 1854. Cette image d'une terre vide est particulièrement vive et se prête à une analyse plus approfondie des oppositions évoquées dans le texte. Il y a plusieurs contrastes dans la description du paysage : « le paradis de jardins et vergers » et « l'aspect désert », « un village florissant » et « des ruines » ou encore « des terrains vagues⁷⁴⁶ ». Finn parle aussi de la population qui de groupe d'indigènes « maraudeurs » est devenue groupe d'exploitants de terres et ce, comme il le souligne, « en connexion avec l'assiduité juive ». Cela nous donne une première impression du cadre idéologique dans lequel s'est inscrite l'installation des premiers colons à Arţās : l'idée de « mission civilisatrice » était ici surtout un moyen de gagner le soutien (ou la non-interférence) des autorités ottomanes, car les indigènes n'étaient pas les bénéficiaires visés par le projet colonialiste de Meshullam à Arţās, comme nous allons le voir au chapitre 4 de notre étude.

⁷⁴⁵ Granqvist, 1931, p. 15, note de bas de page 4; italiques ajoutés.

⁷⁴⁶ Il est d'ailleurs intrigant de voir que Ruth Kark, dans un article sur la colonie d'Arţās, reprend le même terme de *waste land* pour désigner l'état d'Arţās avant l'arrivée des colons millénaristes (Kark, 1997, p. 159). Nous allons revenir sur cet article dans la conclusion du chapitre.

III. Le réseau millénariste : préparer le terrain du retour du Christ à Arṭās

Le réseau de soutien à la colonie de John Meshullam : l'intersection des intérêts britanniques et des attentes millénaristes

Consulté en 2003 au sujet du lien entre John Meshullam et Henri Baldensperger, Mūsā Sanad a répondu en citant le dicton *al-gharīb li-l-gharīb ṣadīq*⁷⁴⁷ (l'étranger est l'ami de l'étranger). Cette idée exprime bien la solidarité spontanée qui lie souvent des étrangers dans un pays en raison de leur statut social semblable vis-à-vis de la société d'accueil. Au-delà de cette solidarité spontanée, les acteurs étrangers se lient de manière plus délibérée avec ceux qui poursuivent un objectif similaire et qui ont des idées comparables, donnant ainsi naissance à des réseaux.

Une analyse de la présence occidentale à Arṭās en termes de réseau s'impose car elle peut, en effet, rendre compte des alliances stratégiques et des convergences idéologiques entre les protagonistes occidentaux qui ont eu des parcours différents jusqu'au moment où leurs chemins se sont croisés à Arṭās. Une analyse basée sur les réseaux est particulièrement utile dans ce contexte parce que les liens et les rapports des acteurs sont au centre de l'analyse, et non pas les institutions, les classes ou les castes qui sont trop formelles. Les réseaux incluent souvent des gens de différentes classes et les rapports entre les membres d'un réseau sont multidimensionnels et multifonctionnels⁷⁴⁸. Les réseaux sont aussi changeants, car ils évoluent en fonction des objectifs poursuivis par ses membres. Ainsi dans le cas d'Arṭās, on observe qu'un homme, Henri Baldensperger, qui faisait partie du premier réseau de soutien au projet colonialiste de John Meshullam s'en est par la suite distancié. (Le rôle d'Henri Baldensperger a été capital dans la création d'un autre réseau dont le centre était aussi Arṭās, mais qui n'avait pas les mêmes objectifs.)

Comme le montre le schéma reproduit à la fin de cette section, le réseau établi autour de Meshullam était à prédominance anglo-saxonne car son projet correspondait à la fois à la direction que prenait la politique étrangère britannique vis-à-vis de la Palestine et à certaines orientations religieuses et idéologiques influentes en Grande-Bretagne et en Amérique du

⁷⁴⁷ Entretien téléphonique avec Mūsā Sanad, juin 2003.

⁷⁴⁸ Harders, 2000, p. 25.

Nord à cette époque. En effet, le monde anglo-saxon était sous l'influence du millénarisme, doctrine qui prône la seconde venue et un règne visible de Jésus sur la terre pendant une période de mille ans⁷⁴⁹, et d'une idéologie appelée en anglais « restorationism », qui demande le « rétablissement » des juifs en Palestine.

Les intérêts britanniques en Palestine étaient multiples au début du 19^e siècle, mais à partir de l'établissement d'un consulat britannique à Jérusalem à la fin de l'année 1838, la coordination entre les différents groupes intéressés s'est considérablement développée. A.L. Tibawi dans son livre, *British Interests in Palestine, 1800-1901*, décrit ce processus à propos des institutions et des organisations britanniques en Palestine à cette époque. Selon lui, le consulat britannique et l'évêché protestant (établi en commun par l'église anglicane et l'église protestante de Prusse en 1841) sont devenus ensemble l'axe principal des activités britanniques en Palestine⁷⁵⁰.

L'établissement d'un consulat britannique à Jérusalem était une initiative de Lord Ashley⁷⁵¹ (qui devint Earl of Shaftesbury par la suite). Lié à Lord Palmerston par le mariage de sa belle-mère avec ce dernier en 1839, il était l'un des conseillers les plus importants du Secrétaire des Affaires Etrangères britanniques de l'époque⁷⁵². Shaftesbury, qui était chevalier de l'Ordre de la Jarretière⁷⁵³, s'est lui-même caractérisé comme « an Evangelical of the Evangelicals⁷⁵⁴ ». Il figurait parmi les membres fondateurs des deux grandes organisations missionnaires créées au 19^e siècle en Grande-Bretagne : la London Society for the Promotion of Christianity among the Jews (appelé aussi London Jews Society (LJS, fondée en 1809⁷⁵⁵) et la Christian Missionary Society (CMS, fondée en 1799)⁷⁵⁶. Shaftesbury était également membre du premier comité général du Palestine Exploration Fund (PEF), créé en 1865 à Londres⁷⁵⁷, et de la Jerusalem Water Relief Society, placée sous son patronage en 1864⁷⁵⁸. En 1838, il avait déjà écrit dans son journal qu'il espérait que la Terre sainte, une fois creusée et

⁷⁴⁹ *Encyclopédie du Protestantisme*, 1995, p. 974. Le millénarisme est également appelé chiliasme (*idem.*).

⁷⁵⁰ Tibawi, 1961, pp. 1-2.

⁷⁵¹ Son nom de naissance était Anthony Ashley Cooper (1801-1885).

⁷⁵² Tibawi, 1961, p. 34.

⁷⁵³ Lemire, 2006, p. 160.

⁷⁵⁴ Tibawi, 1961, p. 34.

⁷⁵⁵ Tibawi, 1961, p. 15.

⁷⁵⁶ Tibawi, 1961, p. 17. La CMS a été dès sa fondation une organisation strictement anglicane qui voulait diffuser le christianisme auprès de tous 'les païens'.

⁷⁵⁷ Tibawi, 1961, p. 185.

⁷⁵⁸ Lemire, 2006, p. 160.

fouillée, offrirait la preuve de l'authenticité de la Bible⁷⁵⁹. Shaftesbury était également un personnage de haute influence dans le cadre du projet de « rétablissement⁷⁶⁰ » des juifs en Palestine⁷⁶¹, notamment à travers le rôle grandissant de la Grande Bretagne dans les affaires de la région. En 1839, il a publié un article dans un journal littéraire britannique au titre parlant de « The State and Restoration of the Jews ». Une phrase de cet article évoque un slogan clé du mouvement sioniste qui allait voir le jour vers la fin du 19^e siècle⁷⁶² ; Shaftesbury qualifie les juifs de peuple sans pays pour un pays sans peuple⁷⁶³. En août 1840, Lord Palmerston, Secrétaire des Affaires Etrangères Britannique, a adressé une dépêche à l'ambassadeur britannique à Istanbul, lui demandant de s'entretenir avec le sultan ottoman⁷⁶⁴ afin de convaincre ce dernier à encourager les juifs d'Europe à s'installer en Palestine⁷⁶⁵. C'était la première fois qu'un politique anglais proposait cette idée qui s'est ensuite transformée en clause promettant la création d'un foyer juif dans la Déclaration de Balfour de 1917. En la personne de Shaftesbury il existait donc un point de convergence important entre les intérêts impérialistes britanniques et les attentes millénaristes.

Selon l'historien Eugen Weber, la Société londonienne pour la diffusion du christianisme parmi les juifs (LJS), réunissait parmi ses instances dirigeantes « la fine fleur de la politique, de la finance et de la religion britanniques⁷⁶⁶ ». Si au moment de sa fondation, la LJS avait été un projet associant l'Eglise Anglicane et les églises protestantes, à partir de 1815, la Société était exclusivement anglicane⁷⁶⁷. Ainsi, l'évêque de Canterbury figurait sur la liste des personnages influents actifs dans la LJS⁷⁶⁸. L'objectif initial était de venir en aide aux juifs pauvres, mais cet objectif s'est progressivement élargi durant les premières décennies d'existence de l'organisation missionnaire. Sur le plan géographique, les activités se sont d'abord étendues sur le continent européen, puis au Moyen-Orient⁷⁶⁹. Après plusieurs

⁷⁵⁹ Tibawi, 1961, p. 183.

⁷⁶⁰ En anglais, le terme employé est « restoration ».

⁷⁶¹ En 1830, Shaftesbury s'était opposé à l'émancipation des juifs en Angleterre parce qu'il prônait leur conversion au christianisme et leur « retour » en Terre sainte (Weber, 1999, p. 157).

⁷⁶² La première colonie sioniste a été établie en 1878 au nord de Jaffa, mais l'organisation sioniste mondiale n'a été créée qu'en 1897 après le premier congrès sioniste à Bâle en Suisse (Khalidi, 1991, p. 35).

⁷⁶³ Wagner, *The Daily Star*, 10 juillet 2003.

⁷⁶⁴ Soliman, 1989, pp. 14-15.

⁷⁶⁵ Al Salim, 2001, p. 10.

⁷⁶⁶ Weber, 1999, pp. 156-157.

⁷⁶⁷ Tibawi, 1961, p. 6.

⁷⁶⁸ Tibawi, 1961, p. 15.

⁷⁶⁹ Tibawi, 1961, p. 6.

expéditions infructueuses, c'est sous l'égide du Danois John Nicolayson que la LJS a pu s'implanter en Palestine. Profitant de la tolérance du régime de Muḥammad 'Alī, Nicolayson a commencé à œuvrer pour l'établissement d'une église protestante à Jérusalem et acheté un terrain à cet effet en 1838 alors que ce type d'achat par des non Ottomans était encore illégal⁷⁷⁰. La construction de l'église n'a été achevée qu'en 1849, à cause de nombreuses polémiques⁷⁷¹.

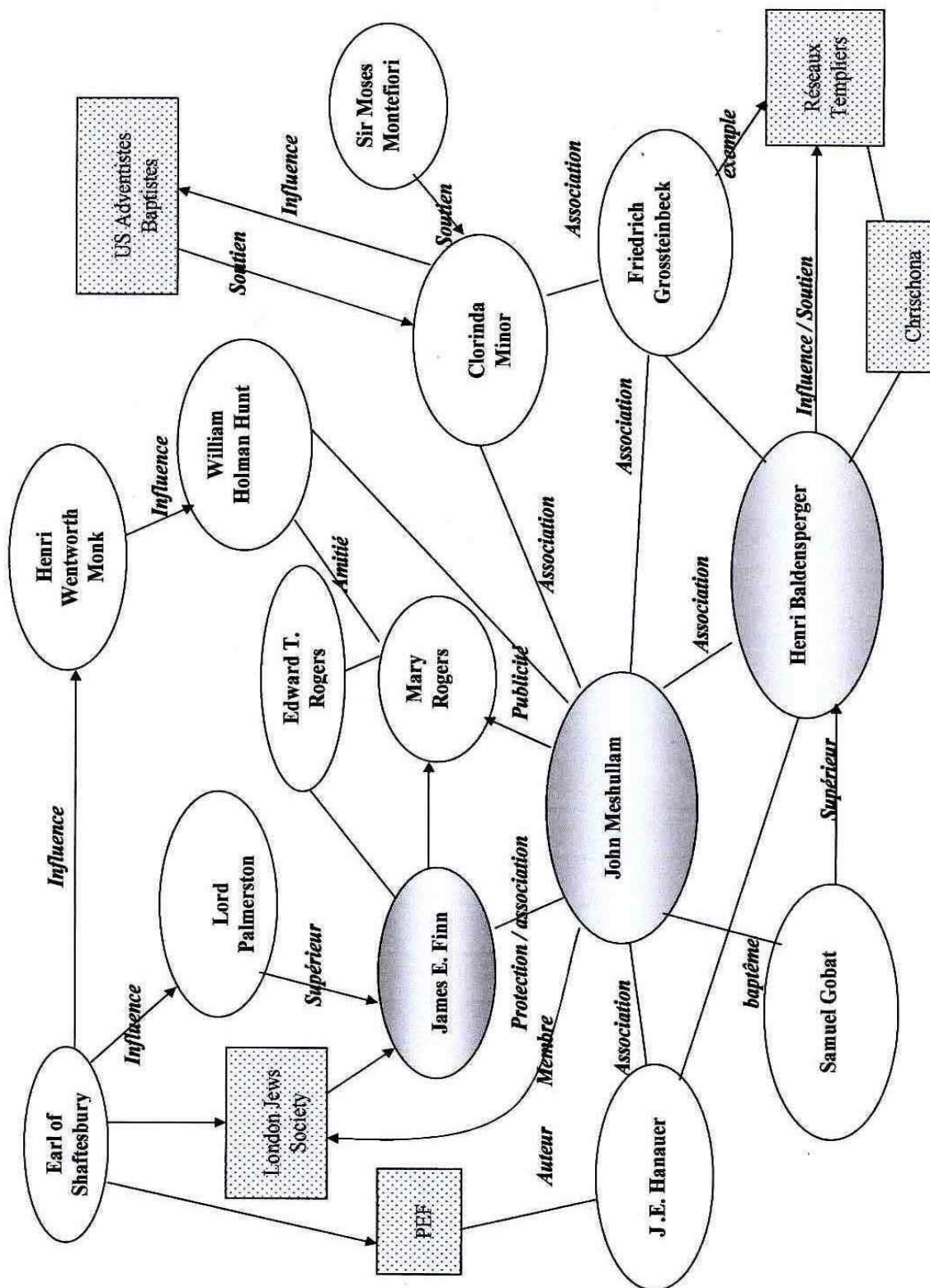
Shaftesbury et la LJS ont donc été les maillons importants d'un réseau britannique qui a eu un impact sur l'histoire de la Palestine en général et qui a influé indirectement sur l'histoire d'Artās. Ce réseau, qui lie Shaftesbury, Palmerston, James et Elizabeth Finn, Edward et Mary Rogers, la London Jews Society et le Palestine Exploration Fund, fait partie de l'ensemble du réseau de soutien à la colonie de John Meshullam (voir schéma ci-dessous). Ce dernier mobilisait également des forces, au-delà des intérêts britanniques, parmi les protestants millénaristes nord-américains, alsaciens et allemands. Fait particulièrement intrigant, John Meshullam était personnellement associé à la fois au Consul britannique James Finn et à l'évêque protestant de Jérusalem, Samuel Gobat, qui, malgré l'origine politique commune de leurs deux institutions, se trouvaient en camps opposés dans la vie politique de Jérusalem. En effet, sous la direction de Gobat, l'évêché protestant, qui avait été créé dans le but de contribuer à la « restauration d'Israël » et dont le premier évêque était le juif converti Michael Solomon Alexander⁷⁷², s'était progressivement éloigné du travail de missionnaire parmi les juifs pour se focaliser sur les chrétiens indigènes. A l'opposé, Finn, qui était membre de la LJS, était convaincu que le missionariat parmi les juifs devait rester prioritaire et il s'y engageait activement aussi bien en tant que Consul qu'en tant que personne privée.

⁷⁷⁰ Tibawi, 1961, p. 40.

⁷⁷¹ Tibawi, 1961, p. 99.

⁷⁷² Weber, 1999, p. 159.

Le réseau de soutien à la colonie de John Meshullam



La colonie de Meshullam comme modèle

Comme nous l'avons évoqué plus haut, la colonie agricole de John Meshullam semble être le premier projet de formation aux métiers agricoles pour les juifs convertis ou candidats à la conversion et le projet a suscité beaucoup d'intérêt au sein des milieux occidentaux à Jérusalem. Des documents montrent que dès le début des années 1850, la colonie d'Arṭās est devenue un modèle à imiter. Ainsi, l'épouse du Consul britannique de l'époque, Elizabeth Finn, a reconnu que la réussite de la colonie de Meshullam lui a donné l'idée, au début des années 1850, d'établir la plantation industrielle de *Karm al-Khalīl* (le vignoble d'Abraham) qui s'est développée, dans un premier temps, sur un petit terrain que Meshullam avait loué à Jérusalem pour y cultiver des légumes pour sa famille et pour les clients de son hôtel avant de s'établir à Arṭās. Elle a également révélé que la réussite de Meshullam avait incité de nombreux juifs de Jérusalem à demander un travail dans l'agriculture ou dans l'artisanat au Consul Finn⁷⁷³.

D'autres projets ont apparemment été inspirés par l'exemple de la colonie de Meshullam, dont la « ferme modèle » conçue par le Révérend A.A. Isaacs et opérée par des missionnaires de la LJS près de Jaffa⁷⁷⁴ et l'exploitation agricole de Melville Bergheim à Abū Shūsha (cette dernière à but plutôt lucratif) près de Ramla. Les projets d'Isaacs et de Bergheim ont été mis en œuvre dans les années 1850. Le fils de l'un des associés de John Meshullam, le Révérend J.E. Hanauer pense que le succès de la colonie à Arṭās a eu un gros impact sur tous ceux qui œuvraient pour le « rétablissement » des juifs en Terre sainte :

The success of Meshullam in maintaining his family honestly by farming for several years [...] led people to suppose that when the Jews should return in large numbers to the Holy Land, which return, it was believed, was imminent; they would have to take up agriculture as a means of subsistence. As it was realized that but few, if indeed any, of them would have any knowledge of farming, it was argued that it would be an important missionary venture to start a model farm or settlement, where Jewish converts could be trained for such work in order that when the great

⁷⁷³ Hanauer, s.a., pp. 6-7.

⁷⁷⁴ Hanauer, s.a., p. 8.

expected influx of their unbelieving brethren came, the latter might receive competent advice and assistance in their own peasant undertakings⁷⁷⁵.

La notoriété du projet de Meshullam doit beaucoup aux nombreux écrits mentionnant la colonie à Arṭās, tantôt sous forme de lettres que ses associés écrivaient aux organisations qui les soutenaient dans leur pays natal, comme la Grande-Bretagne, les Etats-Unis et l'Allemagne, tantôt sous forme de livres d'auteurs comme Edward Robinson et Mary E. Rogers qui le mentionnent. De nombreux missionnaires, consuls et voyageurs sont passés à Arṭās et plusieurs de leurs documents diplomatiques, récits de voyages, journaux et correspondance privée font référence à la colonie de Meshullam.

Nous allons dresser un portrait des membres du réseau millénariste lié à la colonie d'Arṭās, et ce, afin de laisser paraître toute la complexité des acteurs et, par extension, du réseau. Le premier portrait que nous proposons est celui de John Meshullam, fondateur et personnage central du réseau qui allait se constituer autour de son projet agricole à Arṭās.

John Meshullam, fondateur de la colonie et personnage central du réseau

Prix du sang, prix du loyer : l'arrivée de John Meshullam

Premier Européen à louer un terrain à Arṭās au 19^e siècle, John Meshullam, anglais né de parents juifs, s'était converti au christianisme avant de s'installer en Palestine au début des années 1840⁷⁷⁶. Il aurait acquis le droit de louer la moitié de la vallée d'Arṭās en 1845 en payant à leur place le prix du sang (*dīya*) dont les paysans d'Arṭās étaient redevables depuis le meurtre perpétré par l'un d'entre eux⁷⁷⁷, selon le livre *Meshullam! Or Tidings from Jerusalem*, publié en 1851. Ce livre ne nous donne pas de détails sur la victime du meurtre.

As he [Meshullam] was riding one day in the vicinity of Bethlehem, near the Pools of Solomon, he discovered a rich valley, in an uncultivated state, with the different kinds of native fruit, the fig, pomegranate, and vine, growing untrained. It was also watered by a large and living fountain. On inquiry he

⁷⁷⁵ Hanauer, brochure, s.a., pp. 7-8.

⁷⁷⁶ Wood, 1851, p. 104.

⁷⁷⁷ Wood, 1851, p. 102.

ascertained that the owners, having murdered their neighbors some years before, and being unable to pay the price of blood, according to the Turkish law, had fled the country M(eshullam) went to the Pasha, and paid the stipulated sum ; *he sent for the banished to return*, and gave them half the soil, and entered into a continuous lease for the remainder, paying them a small sum yearly. This is the only way in which Europeans can legally obtain possession of the soil. He provided them with seed for their part, and employs them as laborers on his own, and *has thus become their benefactor*, and secured their confidence⁷⁷⁸.

Selon le manuscrit de Mūsā Sanad, la présence des colons européens à Arṭās aurait contribué à un apaisement des relations entre les paysans d'Arṭās et les Ta'āmra, et donc permis le retour définitif des paysans. Mūsā Sanad n'explique pas pourquoi les Raṭāsna craignaient les Ta'āmra, mais Philip Baldensperger mentionne les razzias que ces derniers effectuaient régulièrement sur le village⁷⁷⁹. Hilma Granqvist essaie d'expliquer cette animosité par leur affiliations respectives aux factions de Qais et Yaman. Mais est-il possible qu'un autre motif ait poussé les Raṭāsna à craindre les Ta'āmra ? Est-il possible que la victime (ou les victimes) du meurtre - pour lequel Meshullam avait payé le prix du sang – ait été Ta'marī et que le meurtrier (ou les meurtriers) ait été Arṭāsī ? Selon A.L. Tibawi, quelque temps après son arrivée en Palestine, John Meshullam aurait donné une somme d'argent et signé un contrat avec les Ta'āmra qui vivaient dans la vallée d'Arṭās. Les Ta'āmra se seraient alors retirés afin de lui laisser la place dans la vallée⁷⁸⁰. Les sources dont nous disposons ne nous permettent pas de définir avec certitude pourquoi les hostilités entre Raṭāsna et Ta'āmra ont cessé, mais il semble que les raisons de l'apaisement sont aussi complexes que celles du sentiment d'animosité qu'il a effacé. L'histoire des razzias et le contexte des affiliations aux factions de Qais et Yaman ont certes joué un rôle, mais il est probable que le prix du sang ait été l'élément décisif dans la peur que les Raṭāsna ressentiaient à l'égard des Ta'āmra.

L'arrivée du premier colon, John Meshullam, est donc l'événement qui donne une structure particulière aux rapports entre les Raṭāsna et la nouvelle colonie. Meshullam apparaît comme un bienfaiteur aux yeux des villageois en payant la *dīya*. Il devient le centre

⁷⁷⁸ Wood, 1851, p. 102. Italiques ajoutés.

⁷⁷⁹ Baldensperger, 1913, p. 110.

⁷⁸⁰ Tibawi, 1961, p. 128.

d'un réseau à prédominance anglo-saxonne qui s'organise progressivement autour de la colonie agricole qu'il établit dans la vallée d'Arṭās.

L'origine et le parcours de John Meshullam

La famille Meshullam était une grande famille juive qui avait quitté l'Allemagne vers 1350, à l'époque de la peste noire, pour s'installer dans l'Italie du nord⁷⁸¹. A Venise la famille était connue sous le nom de Del Banco, car ils étaient les premiers banquiers de la région⁷⁸². Quelques membres de la famille sont ensuite partis pour Avignon, Paris et Londres⁷⁸³. John Meshullam est vraisemblablement descendant de la branche de la famille installée à Londres. Elizabeth Finn le décrit ainsi : « He was a very small man of under five feet high, but of immense energy and brimful of information, gathered in all parts of the world⁷⁸⁴. »

Mis à part cette brève description de l'épouse du Consul britannique, la plupart des informations disponibles sur le parcours de John Meshullam viennent du livre publié par A.L. Wood en 1851 sur le voyage en Palestine de Clorinda Minor, « prophétesse » de la secte millerite. (L'auteur de ce livre n'a pas été clairement identifié, mais il semble que la première édition ait été écrite par Clorinda Minor elle-même.) L'analyse de la description du parcours de John Meshullam telle qu'elle figure dans le livre publié par Wood, doit nécessairement tenir compte des vues et doctrines particulières des Millerites. Etant donné qu'ils voyaient en Meshullam un prototype de l'Israélite chrétien⁷⁸⁵, il est possible que certains aspects de son parcours soient mis en valeur pour le rendre plus « typique » à leurs yeux.

John Meshullam naît donc à Londres en 1799⁷⁸⁶. Son père est un juif pieux doté d'une fortune considérable. John a quatre ans lorsqu'il part avec sa famille pour Jérusalem.

⁷⁸¹ Bernet, 2004, p. 39.

⁷⁸² Bernet, 2004, p. 42.

⁷⁸³ Bernet, 2004, p. 39.

⁷⁸⁴ Finn, 1929, p. 91.

⁷⁸⁵ Wood, 1851, p. 52.

⁷⁸⁶ Selon Henry Laurens, le noyau de la communauté juive britannique s'est constitué lors du gouvernement de Cromwell au 17^e siècle, d'abord de juifs originaires d'Espagne ou du Portugal, puis d'ashkénazes hollandais et allemands. Les juifs britanniques n'ont obtenu la pleine égalité de droits qu'en 1858. Bien que la résistance à l'émancipation émanât surtout des milieux traditionnels hostiles au libéralisme, il y avait un autre motif au refus d'émancipation : « ...la force du millénarisme protestant rappelant périodiquement que l'accomplissement des prophéties suppose le retour des Juifs en Terre sainte a plutôt servi les adversaires de l'émancipation, qui affirmaient que c'était la preuve

L'embargo napoléonien en Méditerranée les force à s'arrêter à Salonique. En attendant de pouvoir reprendre leur route, ses parents renvoie John à Londres pour qu'il y poursuive son éducation dans une école juive. Entre temps, sa famille est massacrée à Salonique lors d'un conflit opposant Grecs et Turcs. John, seul survivant, est aussi le seul héritier de la fortune de son père. Il continue son éducation à l'école juive jusqu'à l'âge de 15 ans. Puis il se rend à Berlin pour terminer ses études. A 19 ans, il voyage à Salonique pour revoir le lieu où sa famille a péri⁷⁸⁷. Il passe ensuite trois ans à Jérusalem, désireux de « réaliser le projet original de son père », mais il ressent « une agitation de l'esprit » qui le pousse à voyager dans une multitude de pays, de l'Inde jusqu'en Amérique en passant par la Norvège. Grâce à ces voyages, il aurait parlé « couramment » 13 langues, dont l'arabe⁷⁸⁸.

Il se marie avec la fille aînée d'un banquier juif fortuné et influent à Gènes, en Italie. Elle s'appelle Mary Fua⁷⁸⁹. Leurs fils Elijah et James naissent. John Meshullam commence à participer aux services chrétiens chez le consul anglais. Une fois découvert par la communauté juive, il est persécuté, même par son propre beau-père. Il s'enfuit à Tunis avec sa famille où il a d'abord des grosses difficultés matérielles⁷⁹⁰. Il envoie ses fils en Angleterre avec le missionnaire F.M. Ewald avant même de devenir chrétien. Quand la communauté juive de Tunis commence à le persécuter, il se sauve à Malte où il y a une grande colonie britannique ainsi que de nombreux bureaux de sociétés missionnaires britanniques⁷⁹¹. Là, Samuel Gobat, qui allait devenir le deuxième évêque protestant de Jérusalem quelques années plus tard, les baptise, lui et sa femme⁷⁹², en 1840⁷⁹³. Leur fils Peter naît à Malte en 1835⁷⁹⁴, et il est probable que leur fille Emilia y soit également née.

L'établissement de la colonie agricole de John Meshullam à Artās

En 1841, John Meshullam s'installe à Jérusalem pour la deuxième fois. Il commence alors à importer des marchandises européennes, mais quand une livraison de grande valeur est

que les Juifs étaient des étrangers en Grande-Bretagne n'ayant pas le droit de participer à la vie politique. » (Laurens, 1999, pp. 38-39).

⁷⁸⁷ Wood, 1851, p. 96.

⁷⁸⁸ Wood, 1851, p. 97.

⁷⁸⁹ Internet : <http://www.rootsweb.com/~isrwgw/cemetery.html>, mars 2003.

⁷⁹⁰ Wood, 1851, pp. 98-99.

⁷⁹¹ Tibawi, 1961, p. 19.

⁷⁹² Wood, 1851, p. 99.

⁷⁹³ Ben Arie, 1986, p. 66.

⁷⁹⁴ Internet : <http://www.rootsweb.com/~isrwgw/cemetery.html>, mars 2003.

perdue, il doit faire face à de grosses difficultés matérielles. La seule partie de la livraison qui est arrivée à bon port consiste en deux tonneaux de pommes de terre⁷⁹⁵. Afin de subvenir aux besoins de sa famille, il se met alors à cultiver des pommes de terre dans le petit jardin de sa maison de Jérusalem⁷⁹⁶. Dans le succès de sa récolte il voit une prophétie :

He felt as if *God had spoken*, and received his success as directly from his hand. Meshullam believes in the personal coming and reign of Christ, and his kingdom at hand. He is waiting and watching the fulfilment of the Prophetic Scriptures, in reference to the return of the remnant of his brethren, the justification of the sanctuary, and the restoration of the land. He then began to reflect more seriously on this token of *the Lord's willingness to bless the cultivation of the soil*, which has been so long desolate.⁷⁹⁷

Entre temps, il établit le premier hôtel européen à Jérusalem, qui connaît un grand succès⁷⁹⁸. Mais l'idée de cultiver la terre lui tient à cœur et finit par le mener à Artās un beau jour de 1845⁷⁹⁹. Comme nous l'avons vu plus haut, il semble avoir obtenu le contrôle de la moitié de la vallée d'Artās en payant la *dīya* (prix du sang). Selon Tibawi, John Meshullam aurait, pour établir son exploitation agricole, versé une somme d'argent et signé un contrat avec les Ta'āmra qui vivaient dans la vallée. Ils se seraient alors retirés pour lui laisser la place dans la vallée⁸⁰⁰. Selon le livre publié par Wood, il aurait obtenu un bail « perpétuel » et payé une petite somme annuelle aux *habitants d'Artās* par la suite⁸⁰¹. Si on suppose que la somme d'argent à laquelle Tibawi fait référence est en fait la *dīya* que les habitants d'Artās devaient aux Ta'āmra, il nous reste à savoir avec qui Meshullam a signé son bail. Dans le journal du Consul Finn, on lit à propos du mois d'août 1853 :

August 1 - Sabbach Shoke, the Sheikh of Bethlehem and Jed Allah of Artās came, concerning the division of the property between the son Assaad ... and the father.
– Referred to Makhkameh. August 2 – The Artas litigants will not go to the

⁷⁹⁵ Wood, 1851, p. 100.

⁷⁹⁶ Wood, 1851, p. 101.

⁷⁹⁷ Wood, 1851, p. 102. Italiques ajoutés.

⁷⁹⁸ Wood, 1851, p. 100.

⁷⁹⁹ Wood, 1851, p. 102.

⁸⁰⁰ Tibawi, 1961, p. 128.

⁸⁰¹ Wood, 1851, p. 102.

Makahkameh⁸⁰² – Meshullam will not produce his papers to have his claims made out, as there is no doubt of his contract being made with the father⁸⁰³.

Blumberg, qui a basé son livre *A View from Jerusalem* sur le journal du Consul Finn pour la période de 1849 à 1858, nous donne une note explicative importante pour ce passage :

Meshullam, for all of the effort he had put into Artas, did not own the land, but farmed it on long-term leased guaranteed by the British Consul. Meshullam was therefore at the mercy of the quarrelling father and son who contested the right to negotiate terms for the lease, as well as the British Consul⁸⁰⁴.

La famille As‘ad est en effet l’une des familles d’Arṭās. Elle appartient au clan de Sa‘d⁸⁰⁵. Il semble donc que Meshullam ait signé des baux avec des familles d’Arṭās et non avec les Ta‘āmra. Cela ne veut pas dire que les baux ont été conclus à chaque fois avec les mêmes familles, car à cette époque, la majorité des terres agricoles en Palestine étaient encore gérées de manière collective (*musha‘*) et les clans les redistribuaient régulièrement. L’aspect collectif de la propriété et des contrats fonciers est confirmé par une autre note du journal du Consul Finn. En date du 28 juin 1854, on trouve la note suivante : « Leases renewed to Meshullam by *the Artas people* for 5 years more⁸⁰⁶. » Dans une lettre de Finn au Foreign Office, on apprend que Meshullam devait aussi donner un quart de sa récolte annuelle au cheikh d’Arṭās, et ce, en plus du loyer⁸⁰⁷. Les baux de Meshullam étaient garantis par le Consul britannique, ce qui implique une grande influence du Consul à la fois sur Meshullam et sur les paysans d’Arṭās. Cette garantie renforce davantage la position de Meshullam, car non seulement il est citoyen et protégé britannique, mais sa présence à Arṭās est en plus garantie par le Consul britannique. Une fois accomplies les formalités nécessaires à sa location de terrains à Arṭās, Meshullam commence alors la culture :

He now raises *five* crops in a year ! of different kinds of European vegetables, most of which were unknown in Judea before. He raises two crops without

⁸⁰² L’orthographe dans ce journal est très mauvaise. Finn fait référence ici à Subbāḥ Shūka du clan des Fawāghra et il parle de la *maḥkama*, le tribunal de Jérusalem.

⁸⁰³ Blumberg, 1980, p. 134.

⁸⁰⁴ Blumberg, 1980, p. 155.

⁸⁰⁵ Granqvist, 1931, p. 158.

⁸⁰⁶ Blumberg, 1980, p. 167. Italiques par l’auteur.

⁸⁰⁷ Eliav, 1997, p. 160.

irrigation, during the wet season, and three during the dry, through the plentiful supply of water from the fountain. His first crop he dedicated to the Lord, and distributed it among the poor Jews, although he might have realized a large sum by its disposal in the city⁸⁰⁸.

L'enthousiasme manifeste de l'auteur mis à part, ce passage nous révèle que Meshullam a trouvé à Arṭās des conditions très favorables pour son projet agricole. L'abondance d'eau dans la vallée lui permet d'avoir cinq récoltes par an. Il cherche donc rapidement à élargir sa colonie en louant un vignoble et plusieurs champs de blé et céréales dans la vallée au dessus des bassins dits de Salomon⁸⁰⁹. Selon Tibawi, Meshullam aurait donné une partie de son terrain en fermage à quelques paysans d'Arṭās⁸¹⁰. En effet, Meshullam avait un objectif à la fois lucratif et caritatif. Il donnait une partie de sa première récolte aux juifs pauvres, mais vendait la plus grande partie de ses légumes et fruits dans un magasin à Jérusalem⁸¹¹.

Selon le livre publié par Wood, John Meshullam a vécu à Jérusalem avec sa famille jusqu'en 1850 puis a obtenu la permission du « pacha » - vraisemblablement du gouverneur de Jérusalem - de construire une petite maison à Arṭās⁸¹². Dans une lettre datée du 21 août 1850 à un ami de la secte millerite aux Etats-Unis, John Meshullam décrit les raisons et les répercussions de sa décision de s'installer à Arṭās avec sa famille :

Beloved Christian Friend [.....] After having spent the half of last winter under a tent, and finding it impracticable for me and the serviceable animals for my agriculture to go on in such a position, I proceeded to rear four rooms... at the lower end of the valley, economizing my labor by means of the adjoining rocks. Having taken such an important decision, I found it indispensably necessary to form habitations conducive to that health and comfort, of which, as Europeans, we felt in need, especially while removing my family to such a retired situation. I am led to hope that they may here enjoy more peaceful and better days. Acceptable as this information may be to you, and those conjoined friends, who

⁸⁰⁸ Wood, 1851, pp. 102-103. Italiques par l'auteur.

⁸⁰⁹ Wood, 1851, p. 103.

⁸¹⁰ Tibawi, 1961, p. 128.

⁸¹¹ Rogers, 1865, p. 74.

⁸¹² Wood, 1851, p. 103.

are desirous to *promote Zion's welfare*, it has not been received as such by sectarian opinions here, who when informed of my intentions of removing my family to Artos⁸¹³, protested against the *precarious positions* to which I voluntarily exposed myself, as a responsible agent living in a solitary valley, *encircled by seven savage and barbarous tribes*. This is, indeed, the real fact; but GOD, the supporter, and help of his people, has mercifully condescended to employ my reason, in *leading these uncivilized people to view in me, and also to daily confess, a superior and benefactor*⁸¹⁴.

Dans cette lettre, l'image des indigènes ressemble fort à l'image la plus répandue parmi les contemporains de Meshullam d'êtres non civilisés, sauvages et barbares. Mais par une grâce divine, Meshullam se sent à l'abri des menaces qu'une telle population pourrait représenter pour lui et pour sa famille dans un lieu solitaire. En effet, il pense avoir réussi à paraître aux yeux des indigènes comme un être supérieur et bienfaiteur. Le mépris pour la population indigène qu'il sous-entend par cette approche condescendante est donc associé à une assurance en sa capacité de manipuler villageois. Le contexte religieux dans lequel Meshullam place son existence lui confère l'assurance en la légitimité de ses actions vis-à-vis de la population locale. Toutefois, il faut aussi tenir compte du contexte de cette lettre, écrite à son nouveau réseau de soutien aux Etats-Unis, et où il a tout intérêt à paraître comme un homme supérieur maîtrisant parfaitement ses rapports avec la population locale. Au chapitre 4, nous verrons que ces rapports ne sont pas si facilement définissables comme des rapports hiérarchiques, mais qu'ils sont, en fait, bien plus complexes.

Cultiver la terre et préparer le terrain du « retour » : les croyances de Meshullam

Les objectifs de la colonie agricole de Meshullam ne peuvent s'expliquer que dans le contexte de leurs croyances religieuses. Meshullam n'utilise le terme « millénariste » à propos de ses croyances dans aucune de nos sources, mais de nombreux indices pourraient nous laisser croire que le millénarisme faisait partie de ses convictions religieuses. En effet, Meshullam était membre de Christ Church et de la LJS dont l'anglicanisme était fortement imprégné de millénarisme. Meshullam était motivé par un désir de contribuer à la réalisation des prophéties en lesquelles il croyait, notamment la seconde venue du Christ après une

⁸¹³ Orthographe utilisée dans le livre publié par Wood pour désigner Artās dans son livre.

⁸¹⁴ Wood, 1851, p. 119. Italiques par l'auteur.

période de préparation et de purification. Il se considérait comme un *outil* au service de ces prophéties. Etant donné que ces prophéties impliquaient le sort des juifs en Palestine, il voulait que son projet soit bénéfique pour les plus déshérités de la communauté juive de Jérusalem.

If the Lord is indeed supporting my undertaking, in behalf of his *afflicted people*, He will I am sure, finish the work He has begun, and make me in future *the instrument of His purpose*, but if otherwise, I will simply commit to his *Providence*, the care of my personal concern in it. ... Many are the evident, and increasing tokens, that the Lord's eyes are turned for good, on Jacob's heritage. Let but Islamism flee from our strong holds and the Lord's purpose find room, amid the broken fragments of this *desolate land*, and *the FIRST STEP of civilization*, and industrial labor, *in cultivation*, SPREAD among the vallies of Palestine, and find its way, effectually to Jewish quarters, then in the due and predicted time, the Lord will appear and openly exhibit the majestic band that is to *return to Zion*, and his hand shall dry up Israel's tears, when a remnant shall come out from the *furnace of long affliction*, as *pure* as the native gold of Armenia⁸¹⁵.»

La convergence des idées de Meshullam et des idées que Clorinda Minor exprime dans son livre est évidente, bien que Meshullam soit anglican et que Minor, qui observait le sabbat, se rapproche ainsi des pratiques juives. La citation suivante extraite de l'introduction du livre *Meshullam ! Or, Tidings from Jerusalem* nous permet de mieux comprendre les éléments de cette croyance évoqués par Meshullam :

... the SON OF MAN SHALL COME, and a king shall reign in righteousness, 'upon Mount Zion, and the Lord shall be the king over all the earth'. Then shall come 'the regeneration, when the Son of Man shall sit on the throne of his glory', and bring the restitution of all things, which God has spoken... when the promise of Abraham shall be fulfilled, to all his natural and spiritual seed, and the curse of the land shall be removed, and it shall become 'as the gardens of the Lord'⁸¹⁶.

⁸¹⁵ Wood, 1851, p. 130. Majuscules de l'auteur. Italiques ajoutés.

⁸¹⁶ Wood, 1851, pp. vi-vii. Majuscules de l'auteur.

La promesse à Abraham, à laquelle cette citation fait référence, constitue le lien entre ces idées religieuses et la Palestine, car cette promesse est citée comme la base de toutes les idéologies prônant le « retour » ou le « rétablissement » des juifs, y compris les idéologies de certaines sectes protestantes et l'idéologie sioniste. Pour Minor et ses disciples, cette promesse implique aussi bien la descendance spirituelle que la descendance naturelle d'Abraham, ces derniers étant les Hébreux juifs. Selon Minor, la descendance spirituelle est composée de tous ceux qui croient en la seconde venue du Christ et qui considèrent en même temps les juifs comme les frères naturels de Jésus⁸¹⁷. Nous reviendrons en plus de détail sur d'autres aspects des croyances millénaristes. Ce qui nous importe ici c'est le lien que les croyances millénaristes établissent entre les juifs et certains chrétiens, d'une part, et entre la Palestine et les prophéties bibliques, d'autre part. Vu à travers ces prophéties, Artās n'apparaît pas seulement comme l'ancien Etham, mais aussi comme le futur jardin de Dieu.

Ainsi pour John Meshullam le travail très concret de cultiver les champs dans la vallée d'Artās avait une dimension spirituelle extrêmement importante. Il voulait montrer que la terre de Palestine devait être cultivée parce qu'elle est le *terrain du retour* du Christ. Ici, la démarche spirituelle est donc traduite en termes matériels. En même temps, il tenait à apprendre aux juifs destitués de Jérusalem à cultiver la terre afin qu'ils acquièrent d'autres possibilités et moyens de subsister. Parallèlement, cette formation était liée à une invitation indirecte au christianisme.

Le Consul James Finn : le centre de contrôle

Le Consul britannique à Jérusalem, James Finn, a joué un rôle très important dans la vie de la colonie agricole établie par John Meshullam à Artās. Le rôle du Consul ne relevait pas seulement de ses fonctions officielles en tant que protecteur des intérêts et des sujets britanniques en Palestine, mais aussi de l'engagement personnel de Finn, partagée par son épouse Elizabeth qui s'est également impliquée dans la vie d'Artās. Il existe de nombreux écrits de James et d'Elizabeth Finn, et beaucoup d'études historiques font mention de ce diplomate qui, pendant les 17 années de sa mission de Consul Britannique à Jérusalem, n'a jamais hésité à intervenir dans les affaires locales.

⁸¹⁷ Wood, 1851, p. iv.

Le parcours de James Finn

James Finn naît en 1806 dans une famille pauvre de Londres⁸¹⁸. Il n'est donc pas membre de l'aristocratie, comme la plupart des nombreux autres consuls de l'Empire britannique de cette époque. Il bénéficie toutefois d'une éducation grâce à un membre de l'aristocratie, Earl of Clarendon, et une fois adulte, gagne sa vie en travaillant comme tuteur privé d'enfants de l'aristocratie, dont le fils de Lord Aberdeen. En 1844, il demande à entrer dans les ordres, mais sa demande est rejetée par l'archevêque de Canterbury. Néanmoins, la publication de son livre sur les juifs sépharades et sur les juifs en Chine lui donne en quelque sorte un statut de savant⁸¹⁹. Il s'intéresse beaucoup à l'histoire juive et croit fermement que les juifs doivent « retourner » en Palestine. Il s'engage dans la London Society for the Promotion of Christianity among the Jews⁸²⁰. Il fait ainsi la connaissance de la famille d'Alexander McCaul, l'un des premiers missionnaires de la LJS, dont il finit par épouser la fille Elizabeth. James Finn fait désormais partie du courant millénariste au sein de l'Eglise Anglicane.

Quand on lui propose de devenir le deuxième Consul britannique à Jérusalem, Finn y voit la providence de Dieu. Pour lui, ce poste est une vocation⁸²¹. Avant de partir occuper son poste en Palestine, il participe à une dernière réunion du comité général de la LJS et déclare qu'il sera toujours prêt à contribuer au travail missionnaire avec les juifs⁸²². En le félicitant, le comité de la LJS exprime son espoir de voir sa nomination au poste de Jérusalem contribuer à « l'honneur de son souverain, à l'avancement de la religion et de la civilisation à l'Est, et au bien de la nation juive à Jérusalem et en Palestine⁸²³ ».

Le Consulat britannique à Jérusalem sous le mandat de James Finn

James et Elizabeth Finn s'installent à Jérusalem en 1846. Les ordres officiels donnés à James Finn ne sont pas seulement de protéger les sujets britanniques et de promouvoir les intérêts politiques et commerciaux de la Grande Bretagne en Palestine, mais aussi de protéger

⁸¹⁸ Lemire, 2006, p. 160, note de bas de page 231.

⁸¹⁹ Jack, 1991, p. 43.

⁸²⁰ Jack, 1991, p. 44.

⁸²¹ Jack, 1991, p. 45.

⁸²² Tibawi, 1961, p. 123.

⁸²³ Tibawi, 1961, p. 123.

les juifs en général⁸²⁴. Cet ordre complémentaire avait déjà été donné à son prédécesseur, le Vice-Consul Young en 1839⁸²⁵, mais il semble que Finn l'ait pris davantage à cœur que Young. Les actions de Finn dans sa carrière de Consul britannique témoignent en effet de sa volonté d'intervenir énergiquement à la fois pour promouvoir les intérêts de l'Empire britannique et ceux des protégés juifs en Palestine. Ainsi, pendant la deuxième moitié des années 1840, Finn étend la protection consulaire britannique à de nombreux juifs russes et autrichiens⁸²⁶, initiative qui, pour les juifs russes, finit par devenir un élément de la politique diplomatique britannique en Palestine en 1849⁸²⁷. En général, Finn veille à la position de l'Angleterre en Palestine et suit de près les activités des autres puissances européennes afin d'y garantir la primauté britannique⁸²⁸. En même temps, il s'engage de manière résolue à défendre les droits des minorités religieuses en Palestine, surtout au profit des juifs.

...in order to secure to the inhabitants of the Turkish Empire the full benefit – nay any benefit at all from the laws of toleration, promulgated by the Sultan it needed the vigilance of fearless and active men whose energies had not been dampened by the atmosphere of despotism, who could who would on any opportunity stand forth and claim for all classes alike the rights and privileges accorded by the government at Constantinople⁸²⁹.

Cette citation illustre l'image que Finn avait de lui-même et de ses responsabilités en tant que Consul de Grande Bretagne. Il semble qu'il se montrait en exemple d'homme actif et sans peur qui s'engageait à faire appliquer les réformes dans l'Empire ottoman, surtout celles qui profitaient aux minorités religieuses. On dénote un esprit de mission civilisatrice dans cette présentation des objectifs du Consul, que l'on retrouve aussi dans de nombreuses actions de Finn sur le terrain en Palestine.

⁸²⁴ Tibawi, 1961, p. 122.

⁸²⁵ Tibawi, 1961, p. 33.

⁸²⁶ Blumberg, 1980, p. 39.

⁸²⁷ L'afflux des juifs russes dans la première moitié du 19^e siècle est lié à la persécution dont ils étaient victimes en Russie pendant le règne du tsar Nicolas I. Voir Blumberg, 1980, pp. 36-47, pour une description détaillée du développement de la communauté juive russe à Jérusalem, ainsi que des tractations politiques entre la Grande Bretagne et la Russie à leur sujet.

⁸²⁸ Tibawi, 1961, pp. 133-134.

⁸²⁹ Jack, 1991, pp. 45-46.



James Finn⁸³⁰

La photo ci-dessus montre, par ailleurs, l'image que Finn souhaitait projeter de lui-même : il est en uniforme militaire, le sabre à la ceinture et le chapeau sous le bras. Le sabre montre qu'il est prêt pour le combat, tandis que la position du chapeau illustre l'apparat du militaire dans un contexte civil. Finn était un diplomate, mais dans le langage d'aujourd'hui, on le qualifierait surtout d'homme de terrain : il voyageait beaucoup en Palestine et suivait les événements locaux de très près⁸³¹. Il se posait parfois en arbitre entre groupes rivaux même quand un conflit n'impliquait pas directement des sujets britanniques ou des protégés juifs. Pour reprendre les mots d'Alexander Schölch, il se considérait comme un « co-administrateur » de la Palestine, surtout après le début de la Guerre de Crimée en 1853⁸³². L'interventionnisme était un trait permanent dans ses actions en tant que Consul, et même après le changement de politique britannique envers l'Empire ottoman en 1856, son comportement est demeuré le même. Il semble que cela soit dû non seulement à son caractère, mais aussi et surtout à ses convictions personnelles qui le poussaient à s'intéresser de près aux affaires locales de la Palestine.

Finn attachait beaucoup d'importance à ses rapports avec les tribus bédouines de la Palestine. Il voulait établir son pouvoir sur la base de ses liens privilégiés avec les cheikhs des nombreuses tribus.

The Finns prided themselves as being Bedouins among the Bedouins. The entire power base that Finn hoped to build in Palestine rested upon personal

⁸³⁰ Photo extraite du livre d'Arnold Blumberg, 1980.

⁸³¹ Jack, 1991, p. 51.

⁸³² Schölch, 1993, p. 230.

relationships with sheiks in all the Palestinian Arab factions. This meant entertainment of the sheiks, on a lavish scale, at the Talibiyeh property⁸³³.

Néanmoins, la méthode la plus courante utilisée par Finn était de passer des accords avec les différentes tribus pour qu'elles assurent passage et assistance aux voyageurs britanniques dans leurs déplacements en Palestine et en Transjordanie⁸³⁴. Cette stratégie était d'autant plus intéressante que le mandat de Finn coïncidait avec une période de l'histoire palestinienne où le gouvernement ottoman essayait de limiter le pouvoir des tribus dans les campagnes. On peut y voir une parallèle avec la stratégie utilisée par les Britanniques pendant la Première Guerre mondiale, lorsque T.E. Lawrence a créé des liens forts avec les tribus bédouines contre le pouvoir ottoman à l'échelle arabe.

Le Consul et la communauté juive en Palestine

Sir Edmond Hornby (1825-1896), juge principal de la Cour Suprême consulaire de Grande Bretagne à Constantinople⁸³⁵, qui a eu l'occasion de se rendre compte de la situation à Jérusalem en 1863, estime que le Consul britannique en Palestine avait des défis très particuliers, dus à la nature de la communauté britannique et des communautés de protégés dans le pays :

In concluding this Report, I would call Your Lordship's attention to the peculiar character of the resident English and English protected Community, and to the difficulties which will, I fear, always exist in its relations with the Consular Officer. It consists almost entirely of people, who whatever may be their business or trade, reside here from peculiar religious convictions. In other places, social and business ties are the principal bonds which connect Society together. Here it is simply a matter of Religion. There is one class who think that the great end and aim of life ought to be to convert Jews to Christianity so that on the second coming of the Messiah, he may find the good work accomplished and reward those through whose instrumentality it has been brought about. Another party think that Jews ought to remain Jews, but that they ought to be morally and

⁸³³ Blumberg, 1980, pp. 156-157.

⁸³⁴ Blumberg, 1980, p. 80.

⁸³⁵ Eliav, 1997, p. 219.

intellectually raised for the future that is in store for them. To agree with one party is to give mortal offence to the other. To be indifferent to either is to give offence to both. In all times toleration in such matters has been rare. In Jerusalem it would seem to be impossible⁸³⁶.

L'engagement de Finn au profit des juifs en Palestine s'inscrivait dans la politique britannique officielle. Mais Finn maintenait parfois certaines positions même après avoir reçu de nouveaux ordres de Londres⁸³⁷. En effet, il agissait selon ses convictions religieuses en tant qu'Anglican de la tendance millénariste⁸³⁸. L'historien israélien Mordechai Eliav estime que l'objectif principal de Finn était d'aider les juifs en Palestine. Finn dépassait souvent le cadre de ses fonctions pour venir en aide aux différentes communautés juives de Palestine, qu'il s'agisse d'Ashkénazes, de Maghrébins ou de Samaritains⁸³⁹ :

His efforts to serve as benefactor to the Jewish community exceeded those of any other Consul in the nineteenth century. Though among the other Consuls there were some who tended to philosemitism and engaged in activities on behalf of the *Yishuv*, none exceeded his authority or went into debt to help the Jews⁸⁴⁰.

Bien que l'objectif final du couple Finn ait été la conversion des juifs en Palestine, leurs projets privés étaient avant tout de nature humanitaire. Les projets caritatifs des Finn visaient à améliorer la situation matérielle des juifs de Jérusalem, plutôt qu'à les pousser directement à se convertir au christianisme⁸⁴¹. Sur ce point, ils ne s'accordaient pas avec les missionnaires de la London Jews Society (LJS) à Jérusalem⁸⁴² et un conflit important s'est progressivement installé entre eux. Sir Edmond Hornby décrit l'opposition entre la mission de la LJS et Madame Finn ainsi, non sans laisser paraître son mépris pour certains segments de la

⁸³⁶ Eliav, 1997, pp. 223-224.

⁸³⁷ Jack, 1991, p. 55; Blumberg, 1980, p. 30.

⁸³⁸ Dans son journal privé, James Finn note : « I have sometimes pleased myself with the thought that the trees I have planted at At-Talibiyyah will be flourishing during the Millenium. » (Tibawi, 1961, p. 124)

⁸³⁹ Eliav, 1997, p. 77.

⁸⁴⁰ Eliav, 1997, p. 76.

⁸⁴¹ Cette approche ressemble à celle d'Alexander McCaul qui affirmait que le travail de la LJS était de promouvoir le christianisme parmi les juifs, et non de les convertir, cela relevant de l'action de Dieu : Tibawi, 1961, p. 151.

⁸⁴² Tibawi, 1961, p. 123.

communauté juive : « The Mission made proselytes; Mrs. Finn endeavoured to convert lazy Mendicants living on the charity of Europe into laborious work-people⁸⁴³. »

Les achats de terrains et les projets caritatifs

La mission humanitaire de James et Elizabeth Finn a motivé leur acquisition de plusieurs parcelles de terres agricoles en dépit de l'interdiction officielle de tels achats par le gouvernement britannique⁸⁴⁴ et en dépit des difficultés financières croissantes du couple. Sur la première parcelle de terre que le couple avait acheté à al-Tālibiyya, en dehors des murs de la vieille ville de Jérusalem, ils employaient de nombreux juifs appauvris⁸⁴⁵, une pratique qu'ils ont développée encore davantage en achetant, en 1852, une deuxième parcelle, plus grande, connue sous le nom de Karm al-Khalīl ou Kerem Avraham (vignoble d'Abraham), située sur la route de Jérusalem à Hébron⁸⁴⁶. Sur ce terrain, Madame Finn, inspirée par l'exemple de Meshullam, a fait établir une plantation industrielle que l'historien israélien Grayevsky décrit ainsi :

... the house that was built on this property was the first to be constructed by Jews for Jews. Mrs. Finn presided over its construction and also provided for those numerous cisterns on the estate, hewn by Jews for Jews, to supply water to the returned exiles. Each cistern carried a special inscription, such as 'Gather the people together, and I will give them water' or 'The poor and the needy seek water and there is none, and their tongue faileth for thirst; I the Lord will answer them, I the God of Israel will not forsake them.'⁸⁴⁷

Cette description met en évidence le cadre religieux dans lequel s'inscrivaient ce projet et tous les autres projets impliquant le couple Finn : ils voulaient préparer la Terre sainte pour le « retour » des juifs. Par ailleurs, le principal membre du conseil

⁸⁴³ Eliav, 1997, p. 221.

⁸⁴⁴ Blumberg, 1980, p. 313.

⁸⁴⁵ Tibawi, 1961, p. 127.

⁸⁴⁶ Tibawi, 1961, pp. 127-128. Selon Ben Arie, le bâtiment de Kerem Avraham existe encore à 24 Ovadiah Street à Jérusalem (Ben Arie, 1986, p. 63).

⁸⁴⁷ Ben Arie, 1986, pp. 63-64.

d'administration du Vignoble d'Abraham⁸⁴⁸ n'était autre que Shaftesbury, « l'Évangélique des évangéliques ».

En mai 1856, trois ans après le départ de Clorinda Minor et de ses disciples, Madame Finn achète une première parcelle de terrain dans la vallée d'Arṭās et devient ainsi la partenaire de John Meshullam⁸⁴⁹. Ce dernier dit avoir lui-même facilité cet achat en établissant le contact entre un propriétaire local et Elizabeth Finn⁸⁵⁰. Mary Rogers est le témoin oculaire de cet achat :

Le 13 mai, mistress Finn acheta une partie de la belle vallée d'Urtas, au profit de 'l'Association d'agriculture de Jérusalem'. Je fus témoin du marché et de sa conclusion. Dix Arabes, les plus fiers et les plus sauvages que j'eusse jamais vus, s'assemblèrent dans les bureaux du consulat avec leur chef, homme grand et vigoureux, nommé Sheikh Saph...⁸⁵¹.

Mary Rogers écrit que la parcelle d'Arṭās a été achetée par la *Jerusalem Agricultural Society*, mais toutes les sources consultées s'accordent sur le fait qu'elle a été acquise par Madame Finn et ne font pas mention de cette association. Même si l'association existait, il est probable qu'elle dépendait de Madame Finn, comme tous les projets du couple en Palestine.

En décembre 1860, le couple achète une parcelle à Faghūr⁸⁵² à quelques kilomètres au sud d'Arṭās⁸⁵³. Ils entrent en partenariat avec l'un des fils de John Meshullam, Peter⁸⁵⁴, chancelier du Consulat britannique depuis novembre de cette même année. Nous reviendrons sur ce projet plus en détail lorsque nous évoquerons le meurtre présumé de Peter Meshullam en 1863.

⁸⁴⁸ Finn, 1929, p. 105.

⁸⁴⁹ Eliav, 1997, p. 75.

⁸⁵⁰ Eliav, 1997, p. 215.

⁸⁵¹ Rogers, 1865, p. 407.

⁸⁵² Bien que plusieurs auteurs parlent de Taghoor, il s'agit en fait du village de Faghūr, car la correspondance entre la fille de James Finn et le *Foreign Office* britannique parle des terrains de ses parents à Faghūr (Public Records Office, CO 733/284/19).

⁸⁵³ Blumberg, 1980, pp. 312-313.

⁸⁵⁴ Eliav, 1997, p. 216.

De manière générale, les achats de terrains réalisés par le couple étaient une source de controverse dans leurs rapports avec les autorités ottomanes ainsi que dans leurs rapports avec les notables locaux. En 1850, quand James Finn a voulu acheter une parcelle de terres à al-Tālibiyya, les notables de Jérusalem ont menacé de boycott, voire même d'arrestation, celui qui vendrait des terres à Finn⁸⁵⁵. Finalement, c'est grâce à un *firmān* décrété par Istanbul après l'intervention de l'Ambassade britannique dans la capitale ottomane que Finn a pu acheter ce terrain⁸⁵⁶. Les Finn étaient ainsi les premiers Européens à recevoir un *firmān* pour l'achat d'un terrain dans la région de Jérusalem⁸⁵⁷.

Selon Finn, le gouverneur de Jérusalem, Adham Pacha, aurait comparé son achat de terrain au processus de colonisation de l'Inde devant le conseil des notables :

First there came a street sweeper earning a few paras: he inhabited an old sepulcher: then built a dome over it: then added a chamber: then wrote home to his government, who sent others: and so at last the English conquered India⁸⁵⁸.

James Finn semble avoir été détesté par les notables de Jérusalem, et particulièrement par la famille Ḥusaynī, à cause de ses interférences constantes dans les affaires de la ville⁸⁵⁹.

A Arṭās aussi, Finn s'est impliqué à plusieurs reprises dans les affaires internes du village, comme le montrent les notes de son journal, et ce, bien avant que sa femme n'y devienne propriétaire. Il semble qu'il s'autorisait à intervenir à Arṭās en qualité de garant des baux de John Meshullam qui était sous sa protection en tant que sujet britannique. On remarque également que les interventions de Finn se sont multipliées pendant les années de la Guerre de Crimée, lorsqu'il s'est senti spécialement appelé à gérer les affaires locales en Palestine. Nous reviendrons de manière plus détaillée sur ses interventions à Arṭās au chapitre 4 de notre étude.

⁸⁵⁵ Pappé, 2000, p. 9.

⁸⁵⁶ Blumberg, 1980, p. 313.

⁸⁵⁷ Blumberg, 1980, p. 214.

⁸⁵⁸ Pappé, 2000, p. 10.

⁸⁵⁹ Pappé, 2000, p. 4.

Parmi les projets personnels de James Finn en Palestine figure également la *Jerusalem Literary Society* qu'il a fondé à la fin de l'année 1849 dans le but d'étudier tous les sujets liés à la Terre sainte (qui d'après lui se trouvait entre la Méditerranée, le Nil et l'Euphrate) : histoire, langues, commerce, agriculture, coutumes, etc.⁸⁶⁰. Finn a été le président de cette organisation exclusivement protestante qui estimait que l'islam était une fausse religion qui serait mieux étudiée en Palestine qu'en Europe :

Here then the false religion with its natural product of cruelty, sensuality and intolerance, with its characteristic literature, and the habits of life belonging to its followers, may be more fully contemplated than is possible in Christian Europe⁸⁶¹.

Le concept de cette société, ainsi que sa portée géographique et thématique, ressemblent à ceux du Palestine Exploration Fund, qui allait voir le jour en 1865 à Londres. Il est donc peu étonnant qu'Elizabeth Finn ait contribué aux publications du PEF quelques années plus tard. En effet, l'un de ses articles se trouve dans le volume des rapports du *Survey of Western Palestine* du PEF. Il est intitulé « The Fellaheen of Palestine » et repose sur ses expériences personnelles, dont un bon nombre se rapportent sans doute à Arṭās. L'image des paysans y est négative, voire méprisable :

Among the faults of the fellaheen, lying is one of the greatest and most common. They certainly can appreciate truth-telling in others, and even admire it, but can scarcely utter anything but lies themselves⁸⁶². ... Stealing, in the sense of petty pilfering, is another common fault described in the same fashion⁸⁶³. ... Cursing and swearing are lamentably common among the fellaheen. The children utter imprecations almost before they can speak. Oaths are mingled with the most ordinary talk.... False swearing is another most common vice among the fellaheen⁸⁶⁴. ... In enumerating the faults of the fellaheen, we must not omit to

⁸⁶⁰ Tibawi, 1961, pp. 124-125.

⁸⁶¹ Tibawi, 1961, p. 125.

⁸⁶² Finn, 1998, p. 355.

⁸⁶³ Finn, 1998, p. 356.

⁸⁶⁴ Finn, 1998, p. 359.

mention selfishness, and (in some districts more than others) cruelty and indifference to suffering, whether of man or beast⁸⁶⁵.

Le rôle d'Elizabeth Finn



Elizabeth Finn⁸⁶⁶

La photo ci-dessus dévoile le côté aristocrate d'Elizabeth Finn : vêtue d'une robe très ornée de dentelle, un foulard de dentelle sur la tête, elle est assise sur une imposante chaise en bois finement ciselé. Sa tête repose sur sa main, à l'instar du penseur. Elle n'est clairement pas femme à s'effacer devant son entourage, au contraire, elle semble avoir confiance en elle et une certaine force de caractère. Elizabeth Finn a joué un rôle non négligeable dans les affaires consulaires et dans les projets humanitaires du couple. Sir Edmund Hornby, lors de son examen des affaires du Consul après son renvoi en décembre 1862, constate qu'elle a été fortement impliquée dans les conflits qui opposaient Finn à la mission de la LJS, à l'évêque protestant Gobat et au Consul de Prusse :

In the struggle that ensued, - the Mission would undoubtedly have soon gained the upper-hand, but fortunately or unfortunately, the Consul's wife was more than a match for Dr Macgowan⁸⁶⁷, the Prussian Consul and the Bishop. She was not only

⁸⁶⁵ Finn, 1998, p. 360.

⁸⁶⁶ Photo extraite du livre d'Arnold Blumberg, 1980.

⁸⁶⁷ Dr. Edward Macgowan a été missionnaire et médecin de la LJS à Jérusalem de 1842 à 1860 (Eliav, 1997, p. 220).

a highly educated woman, but possessed naturally great talents especially for acquiring languages and marvellous courage and strength of character⁸⁶⁸

Madame Finn s'est probablement sentie appelée à vivre à Jérusalem et à y entreprendre des projets humanitaires en vue du « retour » des juifs et de leur conversion au christianisme, parce qu'elle avait été éduquée dans cet esprit dès sa petite enfance. Fille du missionnaire Alexander McCaul qui est devenu par la suite professeur d'hébreu à Londres, elle a appris l'hébreu grâce à un rabbin, à Varsovie, où son père était missionnaire pour la LJS.⁸⁶⁹ Partir en Palestine a été pour elle une manière de réaliser le rêve de son père. Elle le créditait d'ailleurs d'une certaine influence sur les membres du *Foreign Office* britannique :

There had been enormous changes in Jerusalem since my father first interested Lord Ashley in the Jewish people, and in the Holy Land in the early '30's. They had been instrumental in interesting Lord Palmerston and bringing about the appointment of a British Consul (Vice-Consul as he was at first), the building of our church, the establishment of the hospital, the appointment of the physician and surgeon and of an English Bishop and the founding of schools⁸⁷⁰.

Etant donné l'importance qu'elle accordait à son père, il est peu étonnant qu'elle ait eu pleinement confiance en elle vis-à-vis de tous ceux qui finalement - à ses yeux - devaient beaucoup à l'initiative de son père, y compris l'évêque Gobat et les missionnaires de la LJS à Jérusalem.

Le conflit entre les Finn et John Meshullam

Dans le conflit qui a opposé le Consul Finn à John Meshullam, Madame Finn a également joué un rôle très important. Les terrains des Finn à Arţās étaient tous déclarés au nom d'Elizabeth Finn ou au nom de l'association qu'elle avait créée, la *Jerusalem Agricultural Society*. Elle était la partenaire de John Meshullam avec qui elle avait un contrat pour l'exploitation de ses terrains. En 1862, le conflit entre les Finn et John Meshullam atteint son sommet. Après plusieurs mois de disputes concernant la comptabilité et les dettes

⁸⁶⁸ Eliav, 1997, p. 221.

⁸⁶⁹ Finn, 1929, pp. 9-11.

⁸⁷⁰ Finn, 1929, p. 246.

accumulées, le conflit est jugé par le tribunal consulaire. James Finn préside le tribunal bien que sa femme soit l'une des parties concernées, et il donne raison à Elizabeth. La décision rendue en sa faveur implique une vente aux enchères de toute la propriété de John Meshullam, y compris ses terrains, ses outils, ses bêtes et sa récolte. Madame Finn achète tout, bien que la situation financière de la famille soit difficile à cette époque⁸⁷¹. John Meshullam écrit une longue lettre à N.T. Moore, successeur du Consul Finn, le 26 mars 1863 pour se plaindre des Finn et réclamer que justice soit faite :

Sir,

You may probably have heard of my agricultural undertaking in the valley of Urtas near Bethlehem, where as the first European Colonist in Palestine, I have resided with my family for the last fifteen years.... In 1856 Mrs. Finn... proposed to enter into partnership with me in certain waste lands situated in the eastern portion of the valley. By means of my influence with the native proprietors the land was obtained and an agreement entered into between myself and Mrs. Finn regarding its cultivation. [...]

[...]... the Eastern Valley, by mutual consent of both parties was divided between me and Mrs. Finn, and a document was drawn up and signed by the latter, that she had no further claims upon me. This document, although the Consul has tried to deprive me of it, under various pretences, is still in my possession. Certain accounts however remained pending between me and Mrs. Finn, the balance of which although clearly in my favour, I was condemned by a most unfair process to pay to this lady the sum of Pia. 32,208 – about £260. The Consul knew that I did not possess this amount in cash, his demand was however imperious. England too far off, the spirit of revenge stirred against me, was too powerful to be encountered by feeble means, my property would be sequestered, sold and my family reduced to the most abject poverty.

In this defenceless condition I found no other alternative but to pay the amount. I proposed therefore to pay it by annual installments with legal percentage and ample security, but this offer was refused. I then asked for my deeds of the land, deposited in the British Consulate, in order to raise the money upon security of those deeds, but they were denied to me. I endeavoured by various legal means to

⁸⁷¹ Eliav, 1997, pp. 214-215.

borrow the whole amount of interest, but found that Mr. & Mrs. Finn have caused a prohibition to be issued against any one who might feel inclined to lend me money upon security of my lands. Seeing she had succeeded in closing my way, Mrs. Finn now drew bills on me. [...] ... the bills drawn upon me were protested, neither bearing my signature nor acceptance and whole of my property, worth £2000 subsequently sequestered by the Consul. [...]

Mr. Finn then sold Mrs. Finn my property for the paltry sum of Pia. 45,000 (about £400), the cost alone of my house, not to speak of my gardens, the most valuable land under cultivation, which brought me an annual income of from £150 to £200. [...]

Now it is nearly four months that I and my family are left to the mercy of a kind friend, who continues to supply us with board and lodging. But it being impossible to continue longer in this state, I therefore most earnestly recommend my case to your humane consideration. I ask that Justice should be done to me, in conformity to the laws of my country, and I recommend myself to the kind acceptance of this my humble appeal⁸⁷²

Sir Edmund Hornby a annulé la décision de James Finn dans l'affaire opposant son épouse à John Meshullam et la propriété à Arṭās a été restituée en été 1863⁸⁷³.

La disgrâce du Consul Finn ?

Selon Arnold Blumberg, James Finn a quitté la Palestine en mai 1863, « ruined financially, politically disgraced, and failing in health⁸⁷⁴ », avec sa femme et ses enfants. Finn était accusé d'insubordination⁸⁷⁵. Il était considéré comme embarrassant par ses supérieurs à Londres depuis que les plaintes contre lui s'étaient multipliées, de la part des rabbins de Jérusalem qui estimaient qu'il s'était trop mêlé des affaires des communautés juives mais aussi de la part de John Meshullam qui l'accusait, entre autres, d'avoir braqué son fils Peter contre lui et d'avoir contribué à son meurtre⁸⁷⁶. Ses conflits avec l'évêque protestant Samuel Gobat et les représentants locaux de la LJS avaient également concouru à ternir son image

⁸⁷² Eliav, 1997, pp. 215-218.

⁸⁷³ Eliav, 1997, pp. 223, 218.

⁸⁷⁴ Blumberg, 1980, p. 312.

⁸⁷⁵ Blumberg, 1980, p. 313.

⁸⁷⁶ Blumberg, 1980, pp. 313-317.

pour ses supérieurs. De plus, le couple Finn devait près de £2 500 à de nombreux banquiers et prêteurs d'argent à Jérusalem. La Cour Suprême Consulaire avait donc ordonné que les parcelles de terres achetées par le couple soient saisies pour payer les dettes⁸⁷⁷. Les Finn ont ainsi perdu tout ce qu'ils avaient acquis en Palestine.

Néanmoins, il semble que les Finn aient su rétablir leur réputation à leur retour en Angleterre grâce au groupe de personnes influentes qui les avait toujours soutenus⁸⁷⁸. Dès 1864, James Finn a été appelé à faire partie du premier comité de la *Jerusalem Water Relief Society* qui rassemblait des membres de l'aristocratie, de l'establishment politique, de l'église anglicane et des réseaux scientifiques autour du projet de restauration de l'ancienne infrastructure hydraulique approvisionnant Jérusalem⁸⁷⁹. Il ne semble donc pas que Finn ait eu beaucoup de mal à se rétablir après sa disgrâce. Quoi qu'il en soit, pour Elizabeth Finn, l'image de leur travail en Palestine a perduré plus longtemps que la mauvaise réputation dont aurait pu souffrir son mari au terme de son poste de Consul britannique à Jérusalem. Vers la fin de sa vie, Elizabeth se sentait confortée par l'intérêt qu'auraient montré certains leaders sionistes à son égard. Ainsi, dans son livre autobiographique de 1913 intitulé *Reminiscences*, elle conclut :

Thus it came to pass that while we were able to demonstrate that Jews would work and that Palestine was indeed worth cultivating, the Jewish leaders of Europe, being informed of what we were doing, took the matter up. They sent to Palestine to make enquiries and one of their principal agents came to me for statistics and information. They possessed the necessary capital and have gradually built up the great Jewish colonies where now several thousands are settled and employed [...] That this work will progress and that the Holy Land will again be peopled by its lawful owners, the Hebrew nation, and will again 'blossom as the rose', when Israel fulfils the Divine conditions, we fully believe and expect.

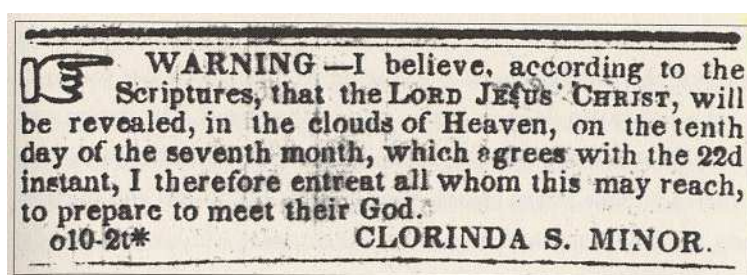
⁸⁷⁷ Blumberg, 1980, p. 317.

⁸⁷⁸ Jack, 1991, p. 57.

⁸⁷⁹ Lemire, 2006, p. 160.

Clorinda Minor et ses disciples : entre Providence et esprit pionnier

Nous avons eu l'occasion de parler du millénarisme au 19^e siècle aux Etats-Unis et d'évoquer brièvement William Miller (1782-1849) et le mouvement millerite⁸⁸⁰. Miller, aux origines baptistes, proposait une lecture littéraliste de la Bible et avait entrepris le calcul des dates mentionnées dans la Bible afin d'arriver à une précision temporelle sur les prophéties. Il en avait conclu que la fin du temps et le retour physique de Jésus Christ aurait lieu entre 1843 et 1844, événement qui inaugurerait le Nouvel Âge⁸⁸¹. Ses tournées dans les grandes villes de l'Est américain où il annonçait cette prophétie lui ont permis de recueillir beaucoup de disciples. Le 22 octobre 1844, entre 50 000 et 100 000 Millerites attendaient le retour du Christ, et certains avaient même abandonné leur maison et leur travail, convaincus que le monde serait détruit. Mais au lieu de devenir les témoins de la seconde venue du Christ, ils se sont vus confrontés à « La Grande Déception »⁸⁸².



Source : Kreiger, 1999, p. 15.

Beaucoup d'adhérents à ces idées millerites sont ensuite retournés à leurs cultes traditionnels, mais certains ont continué d'affirmer que la prophétie de Miller était basée sur des données exactes et qu'il fallait seulement refaire les calculs et reconsidérer les préparatifs nécessaires au retour du Christ. Parmi eux se trouvait notamment Ellen Gould Harmon (qui deviendra Mrs. White par la suite), fondatrice de l'église des Adventistes du Septième Jour⁸⁸³. Mais il y avait aussi Clorinda Minor⁸⁸⁴, épouse d'un riche commerçant de Philadelphie⁸⁸⁵,

⁸⁸⁰ En anglais, les partisans du Millerisme sont appelés « Millerites ».

⁸⁸¹ *Encyclopédie du protestantisme*, 1995, p. 16.

⁸⁸² Weber, 1999, pp. 208-209.

⁸⁸³ *Encyclopédie du protestantisme*, 1995, p. 16. Pour les adventistes, la date de 1844 signifie la « purification du sanctuaire céleste ». L'adventisme accorde une place centrale aux prophéties, au respect du sabbat et à l'hygiène alimentaire, considérant le corps comme « le temple du Saint-Esprit » (*idem.*).

⁸⁸⁴ La spécialiste américaine de langue et littérature anglaise, Barbara Kreiger, a écrit un livre sur Clorinda Minor, avec Shalom Goldstein, professeur d'études hébraïques (Emory University), intitulé

dont nous avons également parlé au premier chapitre. Elle disait avoir elle-même compris l'erreur dans le calcul du retour du Christ. Selon elle, il fallait qu'une préparation précède le retour du Christ⁸⁸⁶ :

This long-neglected truth, of the personal coming, and reign of Christ... began to be truly revived in Germany and in England during the last fifty years, and afterwards, about the year 1843, it burst forth in its closing power in this far Western land ... Such was its power, that the sound echoed though the extent of Christendom, and many of us believed, as did the disciples when Jesus rode in Jerusalem, that 'the kingdom would immediately appear'. But we now see that 'the day of his preparation', must precede his coming, and in this 'TIME' of the END many shall be purified, and made white, and tried', and have an understanding of the times, while the wicked are doing wickedly, and do not understand⁸⁸⁷.

Cette citation du livre publié par Wood, *Meshullam, or Tidings from Jerusalem* montre comment les idées de Clorinda Minor se placent dans la continuité de l'idéologie de William Miller, en s'appuyant notamment sur le Livre de Daniel⁸⁸⁸. Minor défendait donc la prophétie, mais elle l'avait corrigée en y ajoutant une période de préparation pendant laquelle les juifs en Palestine auraient un rôle prééminent à jouer, et dont elle devrait être l'outil, selon une

Divine Expectations : An American Woman in 19th century Palestine, publié en 1999. La qualité littéraire de ce livre est son défaut en tant que source secondaire pour un historien car, comme Kreiger le reconnaît dans sa préface, elle crée un récit là où il n'y en a pas. Le livre n'a pas de notes de pages et les notes de fin ne sont pas précises en ce qui concerne le contenu des sources archivistiques consultées. Nous avons donc décidé de limiter notre usage de ce livre au strict minimum.

⁸⁸⁵ Hanauer, 1900, p. 128.

⁸⁸⁶ Wood, 1851, p. vii.

⁸⁸⁷ Wood, 1851, pp. vi-vii.

⁸⁸⁸ Livre de Daniel, selon la version anglaise de la Bible, *King James*, chapitre 12: « 8: And I heard, but I understood not: then said I, O my Lord, what shall be the end of these things? ; 9: And he said, Go thy way, Daniel: for the words are closed up and sealed till the time of the end. ; 10: Many shall be purified, and made white, and tried; but the wicked shall do wickedly: and none of the wicked shall understand; but the wise shall understand. ; 11: And from the time that the daily sacrifice shall be taken away, and the abomination that maketh desolate set up, there shall be a thousand two hundred and ninety days. ; 12: Blessed is he that waiteth, and cometh to the thousand three hundred and five and thirty days. ; 13: But go thou thy way till the end be: for thou shalt rest, and stand in thy lot at the end of the days. »

(Internet: <http://www.iath.virginia.edu/utc/christn/chmillhp.html>).

« révélation » qu'elle avait eue⁸⁸⁹. Elle croyait par ailleurs que les chrétiens devaient respecter le sabbat⁸⁹⁰. Parmi les nombreux versets qu'elle a écrits, celui-ci résume bien ses idées :

O, who shall go up and the land now possess,
In the name of the Highest, His sabbath redress;
Who will give to the long desert bowers their bloom,
And say to His people and ransomed 'Return!'⁸⁹¹

Les idées de Minor allaient trouver un écho dans certains milieux protestants aux Etats-Unis. Mais elle ne s'est pas contentée d'apporter des idées, elle a voulu mettre en pratique ce qu'elle prêchait. Elle a donc entrepris un pèlerinage qui allait devenir une expérience coloniale.

Le premier pèlerinage en Palestine

En 1849, Minor a entrepris un premier pèlerinage en Palestine avec un confrère qui s'appelait Adams⁸⁹². Elle considérait le fait d'avoir réussi à accomplir ce voyage périlleux comme un signe de providence :

I ... believe that he has a purpose in our journey, though undefined to us, and that he is determined to prove our obedience, and accomplish it. This persuasion is the more strengthened, because I know that I have no design of my own or desire to go, but to submit to Him, and fulfil his will, not knowing the things that shall befall me in the end⁸⁹³.

Minor et Adams avaient donc la volonté de connaître l'objectif divin de leur pèlerinage et ils n'ont pas tardé à le trouver. Comme ils logeaient à l'hôtel de Meshullam à

⁸⁸⁹ Hanauer, 1900, p. 129.

⁸⁹⁰ Hanauer, 1900, p. 129. C'est pour cela que Hanauer la considère comme l'une des fondatrices de l'Eglise des Adventistes du Septième Jour, en termes théologiques, mais aucune autre source consultée ne le confirme.

⁸⁹¹ Hanauer, 1900, p. 129.

⁸⁹² Hanauer, 1900, p. 130.

⁸⁹³ Wood, 1851, p. 37. Les fautes d'orthographe sont dans le texte du livre.

Jérusalem ils ont fait la connaissance du propriétaire. Il l'ont apprécié parce qu'il les écoutait, et probablement aussi – et surtout – parce que c'était un juif converti⁸⁹⁴.

We are becoming much pleased with our kind host, and his interesting family.
He seems to be an Israelite indeed. He is about fifty years of age; very intelligent and energetic, and his whole heart and hope is in the good of his poor brethren, and the restoration of Zion⁸⁹⁵.

Être israélite était à leurs yeux une marque de distinction (ou une qualification qui ne demandait pas davantage de détail) car les Israélites étaient, selon eux, la descendance naturelle d'Abraham et les frères naturels de Jésus⁸⁹⁶ et, une fois convertis, faisaient aussi partie de la descendance spirituelle du patriarche. Meshullam était donc un allié naturel pour Minor et ses disciples.

Meshullam les a amenés à Arṭās pour leur montrer son projet agricole et les a invités à se joindre à lui. Ils ont rapidement été convaincus que sa colonie agricole à Arṭās était le projet digne du soutien de tous ceux qui partageaient leurs croyances. Leur raisonnement se basait sur leur croyance en la promesse à Abraham⁸⁹⁷ et était renforcé par ce qu'ils considéraient comme un incident providentiel qui aurait mis Meshullam sur leur chemin. Ces idées d'un ordre religieux étaient associées à celle de la possibilité de convertir les juifs appauvris de Jérusalem, condition *sine qua non* au retour du Christ.

... *providential* incidents of peculiar interest and importance, attended by strong convictions of the Spirit, respecting unfulfilled promises to Israel have, during our short stay in the Holy Land, opened a new and unexpected field of duty and blessing to my anticipations of faith⁸⁹⁸. [...] ... we became familiar with the piety, doubtful expectations, and suffering circumstances of the poor, and found, by experience, that by approaching them with humble, loving confidence, their hearts

⁸⁹⁴ Wood, 1851, p. 45.

⁸⁹⁵ Wood, 1851, p. 51. Italiques ajoutés.

⁸⁹⁶ Wood, 1851, p. iv.

⁸⁹⁷ La promesse à Abraham (Genèse 15:18) a souvent été citée comme base de toutes les idéologies prônant le « retour » ou le « rétablissement » des juifs, y compris les idéologies de certaines sectes protestantes et l'idéologie sioniste. Pour les Millerites, cette promesse impliquait aussi bien la descendance spirituelle que la descendance naturelle d'Abraham.

⁸⁹⁸ Wood, 1851, p. 86.

are open to a righteous influence⁸⁹⁹. [...] His [Meshullam's] character, and wonderful experiment in agriculture, at this moment of *dispensational* expectation, when the Jews in every land are rising from their captive state, has greatly interested, and led us earnestly to consider the Lord's purpose in his sustainment⁹⁰⁰.

L'incident providentiel qui aurait permis un lien entre Meshullam et les Millerites s'inscrivait donc dans le cadre d'un ensemble de conditions qu'ils jugeaient favorables à un projet de colonisation en Palestine :

The most surprising fertility is struggling side by side with desert barrenness, and the choicest natural advantages of climate and situation, have hitherto been *paralyzed by an uncivilized despotism, and the ignorance and sloth of its occupants*. But in the last few years a surprising change is distinctly manifest, and 'the land', in harmony with the improving prospects of its scattered people, is showing *symptoms of returning to life*, in sure presage of its speedy and glorious redemption⁹⁰¹.

Il convient ici de préciser qui était visé par leur jugement. Ils considéraient en effet comme favorables les conditions naturelles du pays, même paralysé par le « despotisme non civilisé » des Ottomans allié à « l'ignorance » et à la « paresse » de la population arabe. Ils croyaient voir une amélioration de l'état général du pays parallèlement à l'amélioration des conditions de vie de ceux qui étaient, à leurs yeux, ses vrais propriétaires – les juifs. Ils étaient convaincus que le moment était venu pour Sion : the « SET TIME to favor Zion⁹⁰² » et cette conviction impliquait l'engagement des véritables chrétiens aux côtés des juifs pour la rédemption de la Terre sainte. Dans *Tidings*, on peut lire à propos de Meshullam :

...we feel united in one heart with our benevolent friend, in the spirit of entire self-sacrifice, to follow and carry out the purposes of God, in the openings of his divine providence, for the true good of Israel⁹⁰³.

⁸⁹⁹ Wood, 1851, pp. 86-87.

⁹⁰⁰ Wood, 1851, p. 87. Italiques ajoutés.

⁹⁰¹ Wood, 1851, p. 89. Italiques ajoutés.

⁹⁰² Wood, 1851, p. viii. Majuscules de l'auteur.

⁹⁰³ Wood, 1851, p. 90

Minor et ses disciples considéraient que « le vrai bien d'Israël » dépendait à la fois de la conversion des juifs au christianisme pur, tel qu'ils le définissaient, et de leur installation en Palestine afin de la revendiquer comme leur pays. Ils sont retournés aux Etats-Unis après un séjour de deux mois en Palestine, déterminés à amasser des dons et recruter des bénévoles pour le projet colonialiste de Meshullam.

La campagne de soutien à Meshullam aux Etats-Unis

Dès son retour à Philadelphie en avril 1850, Clorinda Minor a tout mis en œuvre pour publier le journal qu'elle avait écrit pendant son pèlerinage en Palestine. Elle a commencé par publier un récit d'une vingtaine de pages sur la vie de John Meshullam en juin 1850. Fin 1850 ou début 1851, elle a publié son journal sous le titre de *Tidings from Jerusalem*. Les mille copies de la première édition ont été vendues en seulement trois mois⁹⁰⁴. Devant ce succès, une deuxième édition est parue au printemps 1851 à laquelle elle avait ajouté des lettres écrites par Meshullam ou à son sujet. Elle a lancé aux lecteurs l'appel suivant :

... for Jerusalem's sake we cannot rest, and again send forth our weak appeal, in behalf of the mourners and ashes of Zion ! We bring facts well attested, a providential opportunity for active Christian benevolence, unparalleled! ... An intelligent devout Israelite in BETHLEHEM, has successfully commenced the cultivation of the desolate soil! He proposes to extend his labors, and teach his suffering brethren, this first true art of livelihood! ... He appeals to us for aid, not for himself, but for the destitute and dying! The devout remnant of Israel, who are imprisoned by want, among the ruins of Jerusalem! Where are the professed friends of the natural seed of Abraham? ... If Meshullam should fail in his noble beginning, ... how shall we meet the crucified and COMING ONE, when he shall say, I was hungered, - I was thirsty, - I was a stranger, -naked, - sick, - and in prison, - and ye ministered not unto me in these my NATURAL brethren. A moderate, economical expenditure is all that is needful to begin the work, which, with the Divine blessing on judicious manual labor, will soon sustain itself, and extend its aid to many destitute Jewish families.⁹⁰⁵

⁹⁰⁴ Wood, 1851, p. iii.

⁹⁰⁵ Wood, 1851, p. iii. Majuscules de l'auteur.

Cet appel contenait des citations bien connues de la Bible et faisait allusion aux prophéties millénaristes dans le but d'exhorter les lecteurs à soutenir le projet de Meshullam à Arṭās, rebaptisé « Manual Labor School of Agriculture for the Jews⁹⁰⁶ ». Le soutien est arrivé sous différentes formes, tant en dollars qu'en nature, surtout de la part de personnes privées installées dans les états de Pennsylvanie, New York et Maryland⁹⁰⁷. Les dons venaient de membres des églises presbytérienne, adventiste et baptiste⁹⁰⁸. Selon le rapport financier inclus dans l'annexe de *Tidings*, entre avril 1850 et mars 1851, Minor a reçu \$256. En juin 1850, elle a expédié à Meshullam un moulin avec tous ses accessoires et, en mars 1851, elle lui a expédié des outils agricoles⁹⁰⁹.

Le deuxième séjour en Palestine et l'échec de l'installation à Arṭās

En novembre 1851, Minor est repartie pour la Palestine, accompagnée d'un petit groupe de disciples, parmi lesquels un mécanicien, un jardinier et un agriculteur. Ils emportaient avec eux des tentes, des outils agricoles, des meubles, des médicaments et des graines de fruits et légumes⁹¹⁰. Ils se sentaient encouragés par les « événements providentiels » de l'année 1850-1851, notamment la déclaration d'un nouveau *firmān* du gouvernement ottoman qui donnait à toutes les confessions le droit à la propriété foncière, ainsi qu'un *firmān* qui reconnaissait les droits des protestants en tant que communauté religieuse dans l'ensemble de l'Empire⁹¹¹. Ce dernier avait effectivement été décrété en 1850, mais le premier *firmān* n'a pas été appliqué avant 1856. Il est possible qu'ils aient pensé que le *firmān* autorisant, en 1850, l'achat du terrain d'al-Tālibiyya,⁹¹² par James Finn ait constitué un précédent qui se généraliserait, mais cette éventualité ne peut pas être confirmée sur la base des sources dont nous disposons.

Dès leur arrivée, Minor et ses disciples ont construit une maison à Arṭās qui leur a coûté autour de \$800. Au début de leur installation, ils ont joui de nombreux soutiens : même Sir Moses Montefiori, célèbre philanthrope juif anglais, les aurait soutenus. Enchantée de ces appuis, Clorinda Minor écrivait :

⁹⁰⁶ Wood, 1851, p. 137.

⁹⁰⁷ Wood, 1851, pp. 134-135.

⁹⁰⁸ Hanauer, 1900, p. 130.

⁹⁰⁹ Wood, 1851, pp. 134-136.

⁹¹⁰ Hanauer, 1900, p. 130.

⁹¹¹ Wood, 1851, pp. 137-138.

⁹¹² Blumberg, 1980, p. 313.

Our Jewish brethren ... tell us, not infrequently, that our coming here is a sign that the Messiah is near, and that He will bless the land. They love us because we keep their Sabbath⁹¹³.

Le secrétaire de la CMS, Dr. Charles Sandreczki, a fait leur connaissance en avril 1852 et a eu d'eux une impression très positive :

The day before yesterday I went with Rev. Mr. Crawford [...] to Artas in the neighborhood of the Pools of Solomon, where Mr. Meshullam, a Jewish Convert, has begun a settlement with some prospect of success. We met there [three (?)] Americans with their ladies, all Sabbath people, who have come to support Meshullam in his agricultural & colonizing attempts. I can but wish, that the Lord may bless his disinterested endeavours. They seem to be harmless and pious people of attainments superior to common education & received us with apparent satisfaction⁹¹⁴.

Mais, à partir de mai 1852, la situation a changé. D'une visite à Arṭās, le chercheur biblique Edward Robinson a rapporté que les colons américains n'étaient pas satisfaits et qu'ils voulaient repartir le plus tôt possible, car ils s'étaient disputés avec John Meshullam⁹¹⁵. La seule version de cette querelle est fournie par Blumberg qui se base sur le journal du Consul Finn et sur l'autobiographie d'Elizabeth Finn, *Reminiscences*. Selon ce dernier texte, le groupe encadré par Minor aurait accumulé des dettes au nom de Meshullam, ce qui lui aurait causé beaucoup d'ennuis. Mais il semble aussi probable qu'il ait existé une animosité entre le Consul britannique et le groupe de Clorinda Minor. Dans le journal de Finn, on trouve plusieurs notes concernant les « Sabbatarians⁹¹⁶ », comme les appelait Finn. James et Elizabeth Finn les considéraient comme des imposteurs qui auraient volé l'argent d'un magasin ouvert au nom de John Meshullam à Boston (à propos duquel on ne trouve d'ailleurs aucune référence dans d'autres sources) dont l'objectif (prétendu, selon Finn) était d'amasser

⁹¹³ Hanauer, 1900, p. 131.

⁹¹⁴ « Sandreczki à Henry Venn », 23 avril 1852, Série: CMS/B/OMS/C M O 63, No.52, Archives de la CMS.

⁹¹⁵ Hanauer, 1900, p. 131.

⁹¹⁶ Blumberg, 1980, p. 107.

des fonds pour la colonisation de la Palestine. John Meshullam aurait été persuadé de participer à cette affaire pour qu'un de ses fils devienne Consul des Etats-Unis en Palestine⁹¹⁷.

La première mention dans le journal du Consul britannique qui semble évoquer un problème entre Meshullam et les Américains date du 28 juin 1852 : « Consul & Cancelliere went to Artas to make enquiries into the state of affairs between Meshullam & the Sabbatarians from America⁹¹⁸. » Le 17 décembre de la même année, Meshullam a demandé officiellement de l'aide au Consul Finn : « Mr. Meshullam presented a petition to have his affairs with the Americans examined and to enquire into a missing chest from America – ⁹¹⁹. » Finn s'est volontiers chargé de cette affaire. Dans son journal, on peut lire en date du 5 janvier 1853 : « Examination commenced into Accounts between Meshullam & the Americans. Present on their side Dr. Barclay, Mr. Thacher & Mr. Minor⁹²⁰. » Par la suite, Finn a redoublé ses pressions sur les colons américains : il les a empêché de finir la construction de leur maison à Artās et quand ils se sont installés chez Meshullam avec son consentement, il a menacé de les expulser⁹²¹. Finalement, en avril 1853, les Américains ont abandonné leur projet à Artās et quitté la vallée à jamais⁹²². En 1857, Henry Wood, employé du ministère des Affaires étrangères américain, a officiellement cédé la propriété des Américains à Artās à John Meshullam⁹²³.

Selon la correspondance du groupe millerite avec le Consul américain, le seul responsable de ce conflit était Finn. Le Consul britannique leur aurait été hostile depuis le début. Il aurait tout fait pour créer un conflit entre eux et Meshullam qui, malgré son manque de confiance en Finn, était complètement dépendant de lui et aurait donc pris son parti. Finn aurait volé l'argent que les Américains envoyaient à Meshullam et il les aurait finalement chassés d'Artās afin de pouvoir acheter lui-même les terres de Meshullam⁹²⁴.

Si la version donnée par Minor et ses disciples est correcte, la question qui se pose est la suivante : pourquoi Finn aurait-il été hostile à la présence des colons américains dès le

⁹¹⁷ Blumberg, 1980, p. 117.

⁹¹⁸ Blumberg, 1980, p. 107.

⁹¹⁹ Blumberg, 1980, p. 114.

⁹²⁰ Blumberg, 1980, p. 123.

⁹²¹ Blumberg, 1980, p. 147.

⁹²² Blumberg, 1980, p. 147.

⁹²³ Blumberg, 1980, p. 246.

⁹²⁴ Blumberg, 1980, p. 146.

début ? Cette hostilité était-elle seulement liée à son désir de devenir propriétaire à Arţās et de s'attribuer le mérite du projet de Meshullam ou y-avait-il d'autres raisons ? Le terme « sabbatarians » que Finn utilise pour désigner le groupe de Minor dénote un certain mépris à l'égard de leur vision religieuse et idéologique ; pourtant, en tant que millénaristes, Finn et Minor avaient beaucoup de convictions et de croyances en commun. C'est ce qu'un article écrit par Sybil Jack sur James Finn semble indiquer : elle qualifie sa piété de « deep, middle of the road, church of England piety » et souligne qu'il détestait l'enthousiasme en matière de religion⁹²⁵. Nous pouvons ajouter à propos des divergences religieuses entre Minor et Finn que ce dernier croyait en l'idéologie de la LJS pour laquelle la conversion des juifs au christianisme (et de préférence à l'anglicanisme) était indispensable et que la judaïsation des pratiques chrétiennes (comme le respect du sabbat) devenait forcément problématique.

Y a-t-il eu aussi un sentiment de compétition entre la présence britannique et la présence américaine en Palestine ? Finn était un patriote et il cherchait à promouvoir les intérêts impérialistes de la Grande-Bretagne dans son travail de Consul. De ce fait, on peut aussi penser qu'il ne voulait pas laisser des groupes américains jouer un rôle majeur dans la colonisation de la Palestine. Néanmoins, la raison évoquée par les Millerites ne peut pas être écartée. Au contraire, le fait que, suite à l'expulsion des colons américains, Elizabeth Finn ait acheté des terrains à Arţās, semble indiquer que le désir de jouer un rôle clé dans le projet de Meshullam à Arţās ait largement contribué au sentiment d'hostilité que Finn éprouvait à l'égard des Millerites.

Clorinda Minor et ses disciples, quant à eux, se sont installés ensuite dans une vallée appelée Wādī Musrāra, près de Jaffa. Ils ont baptisé leur colonie Mount Hope. Selon Hanauer, Sir Moses Montefiori leur aurait apporté une aide importante en confiant une orangerie à leurs bons soins⁹²⁶. Au décès de Clorinda Minor en novembre 1855, son fils, sa fille adoptive et Friedrich Grossteinbeck⁹²⁷, colon allemand marié à une Américaine, ont continué les

⁹²⁵ Jack, 1991, p. 44.

⁹²⁶ Hanauer, 1900, p. 131.

⁹²⁷ Hanauer, 1900, p. 140. Hanauer décrit Grossteinbeck comme un colon « germano-américain », mais ceci semble être une manière de résumer son affiliation américaine par son mariage.

activités pendant quelques années. Lorsque ce dernier a été assassiné⁹²⁸, la colonie a disparu⁹²⁹.

L'hebdomadaire américain de la communauté juive, *The Occident*, a inséré une note à propos du décès de Clorinda Minor qui met en évidence la convergence stratégique entre les « proto-sionistes » (et sionistes) juifs et les groupes millénaristes tels que celui qui s'était organisé autour de Clorinda Minor :

... She was a true friend of Israel notwithstanding her conviction that conversion is the best method of making us Jews happy. By her practical labours in horticulture, feeble and lone woman that she was, she has proved that Palestine may be made to bloom under the hand of the husbandman. When the land of Israel again smiles with plenty, let the name of her benefactor, Mrs. Minor, be remembered with a blessing⁹³⁰.

Henri Baldensperger, le Frère solitaire



Photo d'Henri Baldensperger, année et lieu inconnus⁹³¹

⁹²⁸ Dans le journal privé d'Henri Baldensperger, la nouvelle du meurtre de Grossteinbeck est notée en date du 12 janvier 1858 (p. 177).

⁹²⁹ Hanauer, 1900, pp. 131-132.

⁹³⁰ Hanauer, 1900, p. 132.

⁹³¹ Carton 61M, « Granqvist Papers », PEF.

Le deuxième Européen à exploiter la terre de la vallée d'Arṭās est le missionnaire alsacien Henri Baldensperger. Il résidait au village avant John Meshullam, ce qui fait de lui le premier Européen à s'y être installé. Il avait quitté la France en 1848 pour devenir l'un des quatre premiers missionnaires de la mission protestante suisse de Chrischona à Jérusalem. En automne 1849, il décide de quitter son poste à Jérusalem pour participer au projet agricole de John Meshullam à Arṭās⁹³². Malgré son enthousiasme initial, il ne reste pas longtemps associé à Meshullam. Il accepte un poste à l'école protestante de l'évêque Gobat à Jérusalem où il emménage avec sa femme en 1851. Il garde cependant sa propriété à Arṭās où il passe les week-ends et les vacances en famille avant d'y prendre sa retraite. Henri Baldensperger est à l'origine d'un deuxième réseau occidental qui s'est constitué à Arṭās après la fin de la colonie agricole de Meshullam et dont nous parlerons en plus de détails au chapitre 4.

Les informations que nous avons pu recueillir proviennent essentiellement de deux sources : d'une part des archives de Hilma Granqvist, qui se trouvent au Palestine Exploration Fund à Londres et contiennent le journal privé d'Henri Baldensperger ainsi que de nombreuses lettres de plusieurs membres de sa famille et, d'autre part, de documents et autres informations fournis par des membres de la famille Baldensperger que j'ai rencontrés en Alsace, en Provence et en Jordanie, entre 2004 et 2006.

L'origine des Baldensperger

La famille Baldensperger est originaire de Brütten, à une dizaine de kilomètres au nord de Zürich, en Suisse, région que leur ancêtre anabaptiste Felix Baldensperger avait dû quitter au 17^e siècle pour fuir les persécutions⁹³³. L'anabaptisme fait partie du mouvement de réforme protestante radical⁹³⁴. Il est apparu au début du 16^e siècle en Allemagne, en Suisse et aux Pays-Bas. Né à une époque de multiples conflits dans cette partie de l'Europe (dont notamment la Réforme et la guerre des paysans), « [l'anabaptisme] mêle des éléments très divers, piété populaire médiévale, critique humaniste, anticléricalisme latent, à quoi s'ajoute

⁹³² Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 69. Ce journal a été écrit entre 1848 et 1874 en allemand alsacien. Hilma Granqvist l'a dactylographié, après l'avoir reçu de Louise Baldensperger, fille d'Henri. Ce journal se trouve parmi les archives de Granqvist au Palestine Exploration Fund à Londres.

⁹³³ Entretien avec Lisette Baldensperger, Alsace, France, 15 juillet 2004.

⁹³⁴ *Encyclopédie du Protestantisme*, 1995, p. 30.

l'influence de la prédication des réformateurs et de l'agitation qu'elle suscite⁹³⁵. » La quête principale des croyants est de « rétablir le véritable christianisme⁹³⁶ ». Les anabaptistes prônent notamment le baptême de l'adulte et refusent strictement le baptême de l'enfant. En Europe, trois grands mouvements anabaptistes se sont constitués : les frères suisses (Suisse, Alsace, Sud de l'Allemagne), les mennonites (Pays-Bas et nord de l'Allemagne) et les huttériens ou huttérites (Moravie, République tchèque actuelle)⁹³⁷. La persécution des anabaptistes en Suisse a pris de l'ampleur à la fin du 16^e siècle. Ils ont été victimes d'emprisonnement, de torture, de confiscation de biens et même de bannissement et d'exécution⁹³⁸.

L'ancêtre des Baldensperger d'Alsace s'est donc enfuit de son pays natal à un moment où beaucoup de ses co-religionistes émigraient, dont le fondateur de l'église des Amish qui vivent aujourd'hui principalement en Pennsylvanie aux Etats-Unis. Il y a beaucoup de Baldensperger en France dont la majorité habite encore en Alsace, et non loin de la région natale de leur ancêtre⁹³⁹. Deux professions semblent avoir été longtemps coutumières chez les Baldensperger : celle de pasteur ou théologien et celle d'apiculteur. Guillaume Baldensperger (1856-1936⁹⁴⁰), par exemple, était professeur à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg au début du 20^e siècle et est l'auteur de plusieurs articles sur Jésus⁹⁴¹. Auguste⁹⁴² et Philip Baldensperger sont les deux apiculteurs les plus connus de la famille, ce dernier étant le fils d'Henri. Un grand nombre de membres de la famille parlent avec fierté de l'un des leurs qui a choisi un parcours différent : le professeur de littérature comparative, Fernand Baldensperger, neveu d'Henri Baldensperger. Nous reviendrons sur les significations que les Baldensperger distillent de leurs origines et des différents parcours

⁹³⁵ Internet: *Dictionnaire historique de la Suisse*, <http://hls-dhs-dss.ch/textes/f/F11421.php>, février 2007.

⁹³⁶ Internet: <http://hls-dhs-dss.ch/textes/f/F11421.php>, février 2007.

⁹³⁷ Internet: <http://hls-dhs-dss.ch/textes/f/F11421.php>, février 2007.

⁹³⁸ Internet: <http://hls-dhs-dss.ch/textes/f/F11421.php>, février 2007. Cet article est très riche en informations et couvre beaucoup d'aspects de l'histoire de cette mouvance.

⁹³⁹ Plusieurs Baldensperger ont émigrés aux Etats-Unis, surtout dans l'Etat de Pennsylvanie.

⁹⁴⁰ Internet : http://www.bautz.de/bbkl/s/spittler_c_f.shtml, mars 2007.

⁹⁴¹ Plusieurs de ses articles sont parus dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* publié par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg [comme par exemple : « Il a rendu témoignage devant Ponce-Pilate » (publié en 1922), « Les cavaliers de l'Apocalypse » (1924), « Le tombeau vide » (1932), « L'historicité de Jésus. A propos des récits évangéliques de la Passion et de la Résurrection » (1935)].

⁹⁴² Auguste Baldensperger est aussi l'auteur de « La Faune et la Flore Planctoniques des Lacs des Hautes-Vosges et des Etangs du Haut-Rhin. II : Notes Hydrobiologiques. Pêches faites en 1926 dans le Haut-Rhin » 1926, *Bulletin de la Société d'Histoire Naturelle de Colmar*, Nouvelle Série, Tome XX).

choisis par leur famille et surtout par les Baldensperger de Palestine, au chapitre 4 de cette thèse.

La mission de Chrischona

La mission des pèlerins de St. Chrischona a été fondée au début du 19^e siècle par Christian Friedrich Spittler (1782-1867⁹⁴³) originaire de Württemberg en Allemagne. En 1801, il avait été appelé à devenir secrétaire de la Société du Christianisme (*Christentumsgesellschaft*) à Bâle, organisation à tendance piétiste. Chrischona est seulement une mission parmi les quelques trente organisations fondées par Spittler dont notamment une association pour la promotion du christianisme parmi les juifs. Le premier objectif de la mission de Chrischona était le travail missionnaire dans des régions majoritairement catholiques. Or Spittler avait une vision particulière du travail missionnaire : en effet, il voulait que ses missionnaires soient des artisans qui se rendent dans les régions catholiques pour y gagner leur vie par leur travail artisanal et pour y montrer l'exemple du christianisme piétiste au lieu de se limiter à l'activité missionnaire directe. Dès 1846, Spittler a élargi la portée du travail missionnaire en s'engageant pour une mission en Palestine qui devait être la première étape de « la route des apôtres » (*Apostelstrasse*) allant de Jérusalem jusqu'en Ethiopie⁹⁴⁴. Dans le journal privé d'Henri Baldensperger, les affinités religieuses avec Spittler sont évidentes, mais elles se sont finalement avérées moins fortes que leurs différences dans la pratique du travail missionnaire en Palestine, et cela a fini par les séparer.

Ebauche de biographie d'Henri Baldensperger

Heinrich (Henri) Baldensperger est né en 1823⁹⁴⁵ dans le village de Baldenheim⁹⁴⁶ en Alsace. Il était le fils du sellier Johann Peter (Jean Pierre) Baldensperger et de Barbara

⁹⁴³ Internet : http://www.bautz.de/bbkl/s/spittler_c_f.shtml, mars 2007.

⁹⁴⁴ Internet : <http://www.relinfo.ch/chrischona/infotxt.html>, février 2007. La route des apôtres devait comprendre douze étapes. Les missions du Caire et d'Alexandrie ont été fondées, mais vite abandonnées par manque de financement.

⁹⁴⁵ Selon l'arbre généalogique dans les notes manuscrites de Granqvist, PEF.

⁹⁴⁶ « Baldenheim : petit village de confession protestante depuis environ 1575, est à l'écart des axes de pénétration. Agricole depuis toujours, le village est de nos jours un village dortoir. Les agriculteurs qui peuplaient cette commune ont disparu. Il reste peut-être un ou deux exploitants agricoles qui se sont spécialisés dans le maïs. Comme l'ensemble du monde rural, les paysans de cette commune vivaient en autarcie. La première trace du patronyme Baldensperger à Baldenheim date de 1685. » : René Wendling, auteur des *Chroniques de Baldenheim*, communication par courrier électronique, janvier 2005. Je le remercie chaleureusement de ces informations.

Gruber. Il était donc issu d'une famille modeste et n'a, semble-t-il, jamais été intéressé par une ascension sociale. (La photo ci-dessus le montre habillé en costume et cravate, mais il ne cherche pas à dissimuler le fait que la veste est trop petite et ne se ferme plus sur son ventre.) Comme nous l'avons dit plus haut, il a été envoyé à Jérusalem par la mission de Chrischona dans le cadre de la première mission en Palestine établie par cette institution protestante suisse à tendance piétiste. Il faisait partie d'un groupe de quatre missionnaires, dont les autres membres étaient Messieurs Schick⁹⁴⁷, Palmer⁹⁴⁸ et Müller⁹⁴⁹. Selon les archives de la mission de Chrischona, Henri était tourneur avant de devenir missionnaire⁹⁵⁰. Il semble qu'il ait eu également quelque expérience à la fois dans l'agriculture et dans l'apiculture car il s'y est mis sans difficulté dès son installation à Artās.

Bien que son installation en Palestine se soit avérée définitive, il a toujours gardé des contacts réguliers avec la France. Il avait de la famille à Baldenheim, St. Die⁹⁵¹, Marienkirch, Niederbrunn, Saltz, Fenetrage, Straussburg et Sundhausen⁹⁵². Ses enfants ont été déclarés au consulat français à Jérusalem⁹⁵³ et les garçons ont effectué leur service militaire en France. Par ailleurs, Henri est demeuré français après l'occupation allemande de l'Alsace en 1871 en s'inscrivant au consulat français de Jérusalem⁹⁵⁴. Son identité alsacienne française était évidente bien qu'il se soit également considéré comme un membre de la « colonie allemande », une affinité affichée notamment par sa signature d'une pétition en faveur d'un chancelier du consulat allemand à Jérusalem⁹⁵⁵.

⁹⁴⁷ Schick est devenu agent de la London Jews Society et chercheur archéologique par la suite. Il a publié de nombreux articles dans le *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* (Hanauer, 1900, p. 126).

⁹⁴⁸ Frederick Palmer a ensuite été directeur de l'école protestante de garçons à Jérusalem établie par l'évêque Gobat. Tibawi écrit à son propos : « Thus the headmaster, Frederick Palmer, a professed German Lutheran, had been no more than a soap-boiler by profession. He had come to Jerusalem as one of the Brüder-Haus mission, a celibate band of pious workmen, but married Gobat's head nurse and was employed to manage the School. » (Tibawi, 1961, p. 119).

⁹⁴⁹ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 50. Après avoir quitté la Brüderhaus, Müller a entrepris des projets dans le cadre de la Mission Allemande à Bethléem (Hanauer, 1900, p. 126).

⁹⁵⁰ Gottfried Burger, communication personnelle (courrier électronique), 15 mars 2005. Je le remercie de cette information.

⁹⁵¹ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 164.

⁹⁵² Lettre de H. Hauth à Henri Baldensperger, 11 mars 1850, Carton 52A, « Granqvist Papers », PEF.

⁹⁵³ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 168.

⁹⁵⁴ Voir copie du document consulaire daté de 1923 dans l'annexe. Merci à Lisette Baldensperger qui a bien voulu mettre ce document à ma disposition.

⁹⁵⁵ No. 933, Série R 1401, Bundesarchiv.

Il semble avoir eu l'intention de se marier avant de quitter l'Alsace, mais il n'a fait sa demande que quelques mois après son départ par lettre adressée à son ami pasteur chez qui l'élue de son cœur travaillait comme diaconesse. La future épouse, Caroline Marx, était originaire de Niederbrunn en Alsace. Elle a accepté la demande en mariage et mis tout en œuvre pour rejoindre son futur mari à Jérusalem. Cette démarche inhabituelle illustre la personnalité d'Henri autant que celle de Caroline : ils n'avaient pas peur d'apparaître non-conformistes par rapport à leur société du moment que leurs actions restaient, à leurs yeux, légitimes d'un point de vue religieux. Son mariage est également un élément important dans sa rupture avec Christian Spittler qui voulait imposer le célibat aux missionnaires⁹⁵⁶.

Henri et Caroline ont eu huit enfants dont une seule fille. Deux fils sont morts en France et un en Afrique de l'Est, les autres sont décédés en Palestine⁹⁵⁷. Sur la photo ci-dessous, on voit Henri et Caroline, à un âge avancé. Henri est assis sur une chaise et a l'air fragile comparé à son épouse bien portante et se tenant debout et très droite. Henri tient une Bible dans la main droite, son bras gauche autour de la taille de Caroline. La photo dégage une forte complicité entre les époux.



Photo d'Henri et Caroline Baldensperger, année inconnue
Palestine Exploration Fund, Londres⁹⁵⁸

⁹⁵⁶ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 68.

⁹⁵⁷ Voir arbre généalogique dans l'annexe.

⁹⁵⁸ Carton 61M, « Granqvist Papers », PEF.

Le journal d'Henri : 26 ans d'une vie

Louise Baldensperger, la fille d'Henri, a donné le journal privé de son père à Hilma Granqvist, ainsi que beaucoup d'autres documents sur la famille et une boîte de photographies de la famille et de leurs amis. L'anthropologue finlandaise a dactylographié le journal et l'a utilisé comme source principale pour un projet de livre sur Henri Baldensperger qui n'a jamais été publié⁹⁵⁹. Le journal, rédigé en allemand alsacien, commence le jour où Henri entame le long voyage qui allait le mener en Palestine.

Au fil des ans, Henri écrit de moins en moins. En 1849, il rédige cinquante pages, en 1850, vingt-deux, et enfin la dernière année, 1874, une seule. Le contenu varie également. Pendant les trois premières années, Henri mentionne beaucoup d'éléments relevant de sa vie spirituelle et religieuse, mais plus tard, et surtout avec la naissance des enfants, les diverses maladies et soucis de santé sont au centre de ses préoccupations ainsi que les événements liés au travail du couple à l'école de l'évêque Gobat à Jérusalem. Le journal est très introspectif, particulièrement au début. Or il semble qu'Henri ne l'a écrit que pour lui-même, souvent comme un exercice de confession et d'invocation de l'aide de Dieu.

Le journal comme miroir de la vie intérieure d'Henri

Sur la première page de son journal, Henri a écrit l'expression « Im Namen Jesu » (Au nom de Jésus) devant la date du 31 mars 1848⁹⁶⁰. Cette introduction illustre bien ce qui guidait la vie d'Henri. Dans son récit des premières années, un grand nombre de paragraphes se lisent comme des prières. De manière générale, le journal nous donne beaucoup d'éléments sur la personnalité et les motivations d'Henri. Nous apprenons tout d'abord qu'il était très exigeant avec lui-même en termes religieux, au point d'avoir une tendance à renoncer à ses besoins humains⁹⁶¹ ; on pourrait même dire qu'il avait un côté ermite. Ainsi, il se réjouissait des moments de solitude où il pouvait « être seul avec son Seigneur »⁹⁶². Sa pratique religieuse étant basée sur les principes anabaptistes, son objectif était de se rapprocher de Dieu particulièrement par la lecture de la Bible et des prêches⁹⁶³. Un autre élément important

⁹⁵⁹ L'orthographe, la grammaire et la ponctuation rendent la lecture de certaines parties ardue. Nous avons donc corrigé quelques fautes, surtout de ponctuation, dans la traduction française.

⁹⁶⁰ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 1.

⁹⁶¹ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 7.

⁹⁶² Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 69, ma traduction.

⁹⁶³ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 75.

de sa spiritualité était sa soumission à Dieu, attitude typique de l'anabaptisme à l'égard de Dieu.

Le 30 août (1849) Me voilà debout avec des louanges [à Dieu] après une maladie sévère... J'étais au bord de l'éternité, et mon entourage croyait voir les signes de la mort, et j'aurais été si heureux, si le Seigneur m'avait appelé seul ... Que ce nouveau répit accordé ne soit pas seulement bénéfique pour mon salut, mais pour celui de beaucoup d'autres âmes, que les germes d'actions nobles m'accompagnent près du trône des éternités, que le Père qui aime éternellement l'accomplisse. Amen⁹⁶⁴.

L'amour de son prochain était au cœur des principes religieux d'Henri.

« Le 18 [février 1849] ... et quand je contemplais l'épître qui me révélait la distance que couvre l'amour quand c'est le véritable amour chrétien : Il supporte tout, croit en tout, il espère tout, il tolère tout⁹⁶⁵ ! »

Son ambition est d'imiter l'amour du prochain accompli par Jésus.

« O mon Dieu, donne moi de plus en plus d'amour, pour mes ennemis comme pour mes amis, et aussi pour ceux qui ne sont ni l'un ni l'autre⁹⁶⁶. »

Dans l'ensemble, la religiosité d'Henri était clairement d'inspiration anabaptiste helvétique. Fidèle à la Bible (voir photo ci-dessus), très pieux, désireux d'une vie à l'écart de la tentation et soumis à Dieu au point d'espérer la mort, il était tellement fort de ses interprétations et croyances qu'il pouvait s'isoler de sa communauté religieuse.

Ils [les Frères Suisses] se caractérisent par leur dualisme théologique, leur respect du principe scripturaire, leur aspiration à une vie sanctifiée coupée du monde extérieur, leurs communautés sans magistrats et leur acceptation du martyre. Ils

⁹⁶⁴ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 67, ma traduction.

⁹⁶⁵ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 41, ma traduction.

⁹⁶⁶ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 20, ma traduction.

manifestent leur non-conformisme notamment en refusant de fréquenter l'Eglise officielle, de prêter serment et de servir sous les drapeaux⁹⁶⁷.

La place de la Terre sainte dans les croyances d'Henri Baldensperger

Henri était un homme profondément religieux, mais la religion était pour lui un domaine qui dépassait le monde d'ici-bas et qui aidait le croyant à le dépasser, tout en le guidant vers des œuvres pieuses sur cette terre. Le lien avec la Terre sainte suit la même logique : dans les notes d'Henri, elle apparaît beaucoup plus comme une métaphore mondaine du message divin que comme le lieu futur des prophéties. Toutefois, Henri croyait aux prophéties sur la fin des temps et le retour du Messie à Jérusalem. Ses croyances étaient donc assez complexes, et au premier abord elles peuvent même paraître paradoxales, mais à travers son journal, elles deviennent cohérentes.

Dès son arrivée à Jérusalem le 16 mai 1848, Henri pense à la Jérusalem éternelle, la cité de Dieu. « Ainsi nous avons vu la Jérusalem terrestre le 16 mai pour la première foi, [seul] le Seigneur sait combien de jours vont s'écouler avant que je vois la [Jérusalem] céleste⁹⁶⁸. »

Bien qu'il se soit rendu à Jérusalem en tant que pèlerin, son pèlerinage était essentiellement une démarche intérieure et spirituelle. Le déplacement géographique était, en quelque sorte, un moyen d'enclencher le voyage spirituel. L'anthropologue Victor Turner décrit le voyage comme une expérience qui engendre une signification (un sens)⁹⁶⁹. Cette idée semble extrêmement pertinente pour comprendre le pèlerinage d'Henri Baldensperger. En effet, la destination n'était en quelque sorte qu'un élément accessoire, important certes, mais néanmoins accessoire dans la quête spirituelle du plus profond de sa foi. Se rendre en Terre sainte était donc une manière d'associer une démarche physique à une démarche spirituelle, d'associer un déplacement géographique à une prise de position intérieure. L'objectif d'Henri était de placer sa foi au centre de sa vie.

⁹⁶⁷ Internet: Dictionnaire historique de la Suisse, <http://hls-dhs-dss.ch/textes/f/F11421.php>, février 2007.

⁹⁶⁸ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 1, ma traduction.

⁹⁶⁹ Cité dans Anderson, 2003, p. 53. Benedict Anderson fait référence à deux ouvrages de Victor Turner: *The Forest of Symbols, Aspects of Ndembu Ritual* et *Dramas, Fields, and Metaphors, Symbolic Action in Human Society*.

Son arrivée à Jérusalem est donc une expérience bien différente de celle qu'a ressentie Clorinda Minor, par exemple. Il n'est pas impressionné par l'aspect de la ville et ne parle pas de sa beauté. Ce qui le frappe, c'est l'association de cette ville terrestre avec l'éternelle cité de Dieu. De surcroît, il ne s'habitue pas facilement à la Jérusalem terrestre. Il s'y sent très dépaycé au début : « Je me sens assez bien quand je suis à la maison, mais quand je sors, je ne me sens pas chez moi. J'étais en bonne santé au début, mais [j'ai] des doutes profonds⁹⁷⁰. »

Trois notes dans son journal illustrent particulièrement bien la place que la Terre sainte avait dans ses croyances.

J'ai parlé avec quelques Juifs quand je suis sorti avec les garçons. En outre, ils m'ont demandé si j'étais venu à Jérusalem à cause du tombeau du Christ, pour chercher le Christ, mais je leur ai dit en souriant 'Non' parce que je l'avais déjà en Europe etc. Ils ont dit que ce n'était pas possible, qu'il avait été crucifié ici ! Alors je leur ai expliqué qu'en vérité, je l'avais [en moi]⁹⁷¹.

Pour Henri, Jésus était dans son cœur parce que son message s'y trouvait. Les preuves matérielles de son existence terrestre étaient donc secondaires. Toutefois, il était parfois ému par certains lieux associés à la vie de Jésus.

Le 4 février [1849] Ce matin nous sommes de nouveau allés faire une promenade à Béthanie, le lieu préféré de notre Seigneur, C'était pour moi une promenade exaltante Toutefois, je me sentais étrange, moi qui n'attache pas d'habitude beaucoup d'importance au lieu et au pays, car je suis sûr que toute la terre est un tabouret sous ses pieds, [selon] Matthieu 5.35, et qu'on L'a toujours avec soi, si on Le veut.... Je pensais : O comment cela sera-t-il quand sur toutes ces collines et dans ces vallées si arides et silencieuses il y aura des églises ... dans lesquelles on prêchera l'évangile pur. C'était pour moi une idée exaltante ! ⁹⁷².

L'autre élément important dans la foi d'Henri à l'égard de la Terre sainte était sa croyance en la réalisation des prophéties qui devait s'y produire. Il croyait fermement au

⁹⁷⁰ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 1, ma traduction.

⁹⁷¹ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 24, ma traduction.

⁹⁷² Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 38, ma traduction.

retour du Christ et au rôle important des juifs dans cet événement. Quelques mois après son arrivée à Jérusalem, il discute longuement avec un juif érudit :

Aujourd'hui, j'ai compris certaines choses lors d'une conversation avec un Israélite ; la conversation a été bien instructive pour moi. J'ai vu à nouveau comment Dieu cache [des vérités] au sage et à l'intelligent qu'il révèle à l'innocent. [...] Une conversation avec un Israélite très érudit, qui a étudié le Talmud pendant 15 ans, et qui connaît très bien toute l'Écriture [sainte], du début jusqu'à la fin, le Nouveau comme l'Ancien Testament, mais hélas, qui ne croit pas .. Tous les passages, qui sont clairs et nets, il les interprète à sa manière et il dit que tout ce qui se rapporte au Messie est obscur, et il demande si Dieu n'aurait pas encore un peu d'encre et de papier pour l'écrire plus clairement. Et il n'accepte pas toutes les preuves, que le Temple et la ville ont été détruits, et qu'ils [les juifs] ont été dispersés dans toutes les parties du monde, et que cela devait arriver parce que c'était prédit. Mais il croit que quand le Messie viendra, il les réunira tous..., et qu'il vaincra et régnera quand les peuples se rebelleront contre lui.....⁹⁷³

Tout comme Meshullam, Finn et Minor, Henri Baldensperger croyait que la conversion des juifs au christianisme était une condition *sine qua non* pour le retour du Christ, et tout comme eux, il voyait autour de lui « les signes du temps ».

27. [mai 1857] Aujourd'hui le riche Juif Sir Moses Montefiori a aussi organisé une grande fête en face de chez nous, un signe du temps !⁹⁷⁴. [...]

15 [juillet 1868] Ce matin nous étions sur la place du Temple, cela fait 21 ans [que nous sommes ici] et nous ne la connaissons pas. [...] c'était assez exaltant, je n'étais pas trop intéressé par les différentes légendes, mais la plus grande, celle qui place le Temple ici, et tout ce qui précède, et tout ce qui suit, m'a donné des frissons. Quand les vrais croyants viendront-ils adorer ici ? Et qui seront les vrais croyants⁹⁷⁵?

⁹⁷³ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 5, ma traduction.

⁹⁷⁴ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 175, ma traduction.

⁹⁷⁵ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 264, ma traduction.

Ce point d'interrogation en fin de citation symbolise peut être la différence entre Henri Baldensperger et les autres protagonistes millénaristes d'Arṭās. Il semble en effet qu'Henri ait admis la possibilité d'autres vérités, même s'il était convaincu que les croyances des protestants radicaux étaient (pour le moins) très proches du « pur » évangile, et malgré un certain mépris à l'égard des autres confessions chrétiennes et de l'islam. Son fils Philip décrit sa manière d'interagir avec les habitants d'Arṭās ainsi : « Il montrait par ses actes qu'il valait mieux vivre en paix et laisser chacun choisir son sort, après une longue lignée d'ancêtres⁹⁷⁶. » Néanmoins, par rapport à l'islam, il a manifesté à plusieurs reprises des sentiments ambigus et parfois contradictoires. Il semble que son expérience à Arṭās l'ait amené à réfléchir davantage sur l'islam.

9 [décembre 1849] Aujourd'hui j'étais à nouveau en ville, nous sommes arrivés le matin avant qu'il fasse jour, il a encore fallu attendre à la porte, notre garçon n'étant pas venu avec les ânes [et] avec les betteraves. Un croissant de lune brillait pour nous et me faisait penser au croissant de l'Islam, qui lui aussi dégage une lueur. Je pensais à la fraternité qui existe entre eux, et que l'on trouve rarement chez les chrétiens ; leur lumière est plus brillante que celle du christianisme [qui est] mort. Mais à au lever du soleil le croissant a pâli, et j'ai alors pensé que ce croissant [de l'Islam] pâlirait lui aussi, quand s'illumineraient les feux brillants du soleil de la justice..... O faites que ce soleil se lève bientôt⁹⁷⁷.

Henri reconnaissait les qualités de l'islam et des musulmans qui l'entouraient surtout en comparaison de ce qu'il appelait « le christianisme mort ». Toutefois, à ses yeux, le protestantisme qui s'inspirait « du soleil de la justice », avait des qualités dépassant largement celles de l'islam. La pensée d'Henri s'inscrit dans une logique de compétition dont l'objectif est de déterminer qui détient la vérité, qui a la vraie religion. Il partageait la vision millénariste de l'apocalypse qui associe parfois les musulmans à l'Antéchrist.

12 juillet [1850] ... en ce moment je suis de nouveau entouré de quelques Arabes qui sont entrés dans ma tente pour y dormir. Comme ils sont gentils avec moi, ces mahométans, cela me plaît, mais je sais néanmoins qu'il y aura un vrai combat,

⁹⁷⁶ Baldensperger, 1942, p. 9.

⁹⁷⁷ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 76, ma traduction.

qui fera couler beaucoup de sang, avant que la paix ne puisse s'établir entre nous.
Seigneur donne moi de la force pour cette épreuve⁹⁷⁸.

Henri, missionnaire hors norme ?

A Jérusalem, Henri Baldensperger et ses trois collègues ont habité une maison appelée Maison des Frères (*Brüderhaus*) près de la Porte de Jaffa où ils recueillaient des enfants pauvres ou orphelins de toutes confessions⁹⁷⁹. Selon l'historien israélien Ben Arie, c'était la deuxième entreprise missionnaire de Spittler à Jérusalem, la première étant la Maison des Artisans (*Craftsmen's House*) liée à une association de Bâle appelée *Basler Palästina Arbeit*. La Maison des Frères a échoué, selon Ben Arie, et la plupart des Frères se sont ralliés à la mission anglicane abandonnant le bâtiment à un magasin allemand⁹⁸⁰. A la Maison des Frères, Henri était responsable de la cuisine et s'occupait des enfants⁹⁸¹

Dès le départ, il a eu des doutes sur le travail des missionnaires et s'est senti troublé par ce qu'il considérait comme l'immoralité de certains d'entre eux⁹⁸².

Le 10 [février 1849] Aujourd'hui j'ai encore appris des choses terribles qui se passent ici à la Mission, hypocrisie et injustices, au point que j'ai peur d'habiter ici, o mon Dieu, accorde moi ta miséricorde, donne-moi la sagesse d'agir selon tes désirs, que je taise ce que tu veux que je taise, et que je dévoile ce que ta volonté ordonne...⁹⁸³.

De manière générale, il semble qu'Henri n'était pas heureux dans son environnement de Jérusalem.

⁹⁷⁸ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 86, ma traduction.

⁹⁷⁹ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 6.

⁹⁸⁰ Ben Arie, 1986, p. 68.

⁹⁸¹ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 26.

⁹⁸² Journal privé d'Henri Baldensperger, pp. 2-4.

⁹⁸³ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 39, ma traduction.

Le 18, [février 1849] Encore un jour de souffrance et de joie... Ici à Jérusalem je suis souvent de mauvaise humeur, et c'est seulement la grâce de Dieu qui m'empêche de partir d'ici...⁹⁸⁴.

Toutefois, le travail de missionnaire était une vocation qu'il prenait très au sérieux. Il se considérait comme un outil dans les mains de Dieu.

Le 4 [février 1849] ... une autre idée me donne des frissons, l'idée que j'ai été appelé par le Seigneur à venir dans ce pays pour travailler dans cette œuvre [missionnaire] – l'idée que Moi – homme misérable, immoral, incapable, sans courage, étrange, je devrais devenir un pionnier de cette œuvre : O Seigneur, accorde moi ta miséricorde ! Et prépare-moi pour ce que tu veux faire de moi ! Amen⁹⁸⁵.

Henri ne semble pas avoir approuvé certaines manières musclées en usage dans le milieu missionnaire de Jérusalem, au moins, c'est ce que sa signature sur une pétition en faveur du chancelier du Consulat de l'Alliance Nord-Allemande (*Norddeutscher Bund*)⁹⁸⁶ paraît exprimer. La pétition a été rédigée en janvier 1869. L'affaire est compliquée et les archives ne permettent pas d'établir tous les faits dans leur ordre chronologique mais l'affaire qui a donné lieu à d'importantes tractations diplomatiques entre le Consulat de l'Alliance Nord-Allemande et le Consulat des Etats-Unis à Jérusalem a été déclenchée par le rapt et la séquestration d'une jeune orpheline juive par un rabbin, tous deux sujets prussiens, en 1868. Le motif du rapt était d'empêcher la fille, Sarah Steinberg, d'être élevée par sa sœur aînée, Deborah Galupzoff, qui s'était convertie au christianisme et jouissait de la protection américaine.

Le Consulat des Etats-Unis est intervenu dans l'affaire et a demandé au Consulat prussien d'agir et, si nécessaire, d'arrêter le rabbin Arje Markus qui était sous juridiction prussienne. Le Consulat allemand n'a donné suite à cette demande qu'après trois jours d'intenses tractations diplomatiques. Entre temps, le vice-consul américain, et un groupe de

⁹⁸⁴ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 41, ma traduction.

⁹⁸⁵ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 38, ma traduction.

⁹⁸⁶ Le Consulat Prussien était établi à Jérusalem en 1842. En 1868, il est devenu le Consulat de l'Alliance Nord-Allemande (*Norddeutscher Bund*) avant de devenir le Consulat de l'Empire allemand en 1871 (Ben Arie, 1986, p. 332).

kawas (gardien d'une ambassade ou d'un consulat dans le bilād al-Shām⁹⁸⁷) de son consulat, avaient conduit le rabbin de force devant le pacha, action qui a provoqué la colère des voisins du rabbin et entraîné une bagarre. Un procès verbal de cet incident a été dressé car il semble avoir donné lieu à des protestations de la part du rabbin⁹⁸⁸.

Presque un an plus tard, une pétition a été écrite en faveur du chancelier du Consulat de l'Alliance Nord-Allemande, Monsieur Gérán, qui témoigne la satisfaction des signataires pour l'aide apportée par Gérán pendant ses années de service au consulat et qui exprime leur tristesse à propos de son départ en été 1868. Parmi les signataires, on trouve les noms d'Arje Markus et d'Henri Baldensperger. Même s'il n'est pas possible d'établir un lien direct entre le départ de Gérán et l'affaire du rapt, vu que l'incident était en toile de fond de la pétition, il est significatif de trouver la signature d'Henri à côté de celle du rabbin qui s'était opposé si résolument à ce qu'il interprétait comme un effort de conversion d'une orpheline juive au christianisme⁹⁸⁹.

La démarche missionnaire d'Henri était généralement en accord avec sa démarche spirituelle : il cherchait un moyen de communier avec Dieu et cette recherche allait souvent jusqu'à l'exclusion de la communauté. Ainsi, Henri ne fréquentait pas souvent l'église, préférant lire et prier seul⁹⁹⁰. Quand il se rend à Artās pour la première fois, il voit tout de suite la possibilité d'y être plus proche de Dieu qu'en communauté à la Maison des Frères. Le 13 janvier 1849, il arrive avec Monsieur Hanauer⁹⁹¹, juif converti à l'anglicanisme au service de la LJS en Palestine.

Aujourd'hui Monsieur Hanauer m'a persuadé d'aller aux jardins clos de Salomon, alors nous sommes partis à dos de cheval à 8 heures du matin, avec un autre converti, qui y loue beaucoup de terrains J'ai été étonné quand j'ai vu les jardins et champs magnifiques dans la vallée profonde ! ... Les gens du village d'Artas étaient très gentils [et] nous ont accueillis avec politesse. On a regardé les jardins... On a beaucoup parlé, de l'agriculture, du profit, et j'entendais tout, mais j'avais la tête ailleurs, je n'étais pas entièrement présent avec eux. Car je

⁹⁸⁷ Spiridonakis, 1973, pp. 11-14.

⁹⁸⁸ p. 85, No. 933, Série R 1401, Bundesarchiv.

⁹⁸⁹ pp. 245-246, No. 933, Série R 1401, Bundesarchiv.

⁹⁹⁰ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 17.

⁹⁹¹ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 19.

dialoguais avec le Seigneur, à propos d'agriculture etc., et j'envisageais un poste de mission, - cela m'a préoccupé presque tout le temps...⁹⁹².

Néanmoins, plusieurs mois s'écouleront avant qu'Henri ne s'installe à Arṭās.

La décision de s'installer à Arṭās

Un désaccord avec Spittler au sujet de la condition des missionnaires (et en particulier du célibat)⁹⁹³ donne à Henri un motif supplémentaire pour quitter la Maison des Frères à Jérusalem et s'engager par contrat avec John Meshullam. Le 17 septembre 1849, un jour après avoir reçu une lettre de Spittler qui indique son désaccord, Henri note dans son journal : « Aujourd'hui le Seigneur m'a montré un autre chemin sur lequel je serai le compagnon de quelqu'un, ce qui me semble étrange ---⁹⁹⁴. »

Début octobre 1849, il prend la décision de quitter la Maison des Frères à Jérusalem et de se rallier au projet agricole de Meshullam à Arṭās⁹⁹⁵.

Le 7 octobre [1849] Aujourd'hui j'ai décidé de quitter la Maison des Frères, pour commencer dans un autre champ d'activité, selon le conseil du Seigneur. [II] est près de Bethléem, et il s'agit d'y faire de l'agriculture avec M. Michulam de Jérusalem. Je suis allé chez Madame Gobat pour affaires, laquelle a commencé à me parler du danger dans lequel je me mettais, car je n'aurais pas de communauté, rien de chrétien etc... A cela j'ai répondu que j'ai le Seigneur Jésus, qui est assez chrétien, et que sa communauté est assez pour moi etc...⁹⁹⁶.

Dans les notes manuscrites que Hilma Granqvist a prises lors d'un entretien avec Louise Baldensperger au sujet de sa famille, ces considérations sont omises pour laisser la place à une version plus humoristique de cette décision importante :

⁹⁹² Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 35, ma traduction.

⁹⁹³ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 68.

⁹⁹⁴ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 68, ma traduction.

⁹⁹⁵ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 69.

⁹⁹⁶ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 69, ma traduction.

Les quatre [frères du *Brüderhaus*] étaient si occupés avec le repassage, la cuisine, le linge et le raccommodage des vêtements, ça ne lui plaisait pas [à Henri]. C'est pour faire le ménage que tu es venu à Jérusalem ? Trois frères [les trois autres missionnaires] sont assez pour ça. Il est allé à Artas. 'J'apportais la lumière dans l'obscurité.' Il est allé chez les fellahin⁹⁹⁷.

Le 8 octobre Henri se met à travailler avec Meshullam dans les champs d'Arṭās⁹⁹⁸ et fin octobre, il commence à faire construire une petite maison (pour le prix de 600 piastres⁹⁹⁹) à Arṭās. En attendant la fin de la construction, il vit dans une tente sur un terrain à côté de sa future maison¹⁰⁰⁰, et ce, pendant deux mois¹⁰⁰¹. Son confrère Müller, un ami proche¹⁰⁰², passe plusieurs jours avec lui durant ses débuts¹⁰⁰³. A part cette visite de quelques jours, Henri est seul et ravi de l'être¹⁰⁰⁴. Il semble même être content que John Meshullam n'habite pas à Arṭās car il trouve la personnalité de ce dernier parfois difficile. Il n'apprécie pas la tendance de Meshullam à se disputer avec les gens¹⁰⁰⁵. Mais l'agréable solitude d'Henri ne dure pas : en juin 1850, John Meshullam s'installe à Arṭās avec sa famille¹⁰⁰⁶.

A la fin du mois de novembre 1849, se produit une première manifestation de mécontentement de la part des Raṭāsna. Ce jour-là, depuis sa tente, Henri voit « presque tout le village » se disputer sur le terrain qu'il cultive avec Meshullam, avant qu'une forte pluie soudaine ne mette fin à l'agitation. Henri apprend alors que les revendications des Raṭāsna concernent le terrain qu'ils considèrent comme leur propriété et menacent de détruire, ainsi que la tente d'Henri¹⁰⁰⁷.

Malgré cela, l'harmonie semble ordinairement régner à Arṭās pendant la période où Henri y vit. Ainsi, une dizaine de jours après cette manifestation de mécontentement, Henri est invité à manger par Isma'īn¹⁰⁰⁸, très probablement un paysan d'Arṭās car Henri n'a pas

⁹⁹⁷ Carton 40, « Granqvist Papers », PEF.

⁹⁹⁸ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 69.

⁹⁹⁹ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 71.

¹⁰⁰⁰ Journal privé d'Henri Baldensperger, pp. 71-72.

¹⁰⁰¹ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 77.

¹⁰⁰² Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 14.

¹⁰⁰³ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 70.

¹⁰⁰⁴ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 69.

¹⁰⁰⁵ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 72.

¹⁰⁰⁶ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 85.

¹⁰⁰⁷ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 74.

¹⁰⁰⁸ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 76.

encore de connaissance en dehors du village. Pour Henri, c'est un événement qui mérite d'être noté ce qui montre l'intérêt qu'il a pour la population locale. Cet intérêt est confirmé par un article de Philip Baldensperger qui révèle qu'Henri a appris l'apiculture de Jād Allah, « le maître-apiculteur du village¹⁰⁰⁹ ». Le décès de ce dernier en 1869 a beaucoup attristé Henri¹⁰¹⁰. Ses rapports avec les paysans sont donc bons et il n'a pas peur des Ta'āmra non plus. D'après Philip, « Les Bédouins n'ont jamais touché à ses plantations ni à son faible avoir, convaincus que c'était un derviche chrétien aussi invulnérable qu'un derviche musulman¹⁰¹¹. »

Il se sent apparemment en sécurité avec ses voisins car il a aménagé à Artās avec sa jeune femme quatre mois après l'arrivée de cette dernière, en décembre 1850¹⁰¹². [Ils ont habité Jérusalem d'août à décembre.] Henri avait envisagé de se joindre à un autre projet agricole à Jaffa¹⁰¹³ mais finalement, fin novembre, il décide en faveur d'un renouvellement de son contrat avec Meshullam. Ce dernier a trouvé un autre partenaire, un certain P. Glassen, qui ne peut pas être seul à Artās parce qu'il ne parle pas l'arabe¹⁰¹⁴. Henri lui, l'a appris et sa présence est donc indispensable à Artās puisque Meshullam n'y habite pas encore à ce moment-là.

Toutefois, l'installation du couple Baldensperger à Artās ne dure que trois mois : quand l'évêque Samuel Gobat leur propose de travailler à la nouvelle école anglaise, ils acceptent et rompent leur contrat avec Meshullam¹⁰¹⁵. Dans une note marginale parmi les manuscrits d'Hilma Granqvist, qui semble venir de Louise Baldensperger, on comprend qu'Henri était plutôt hésitant tandis que Caroline était heureuse de ce changement. Henri voulait faire un essai d'un an au poste à Jérusalem avant de prendre une décision finale¹⁰¹⁶. Le jour du déménagement, il a le sentiment de quitter son pays :

¹⁰⁰⁹ Baldensperger, 1942, p. 9.

¹⁰¹⁰ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 270.

¹⁰¹¹ Baldensperger, 1942, p. 9.

¹⁰¹² Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 100.

¹⁰¹³ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 99. Henri avait été approché par Monsieur Bergheim qu'il désigne comme « le pharmacien anglais » au sujet d'un projet agricole que ce dernier voulait commencer sur des terrains près de Jaffa (p. 93). Il semblerait qu'il s'agit de Melville Bergheim, qui était aussi banquier, et qui établit une exploitation agricole à Abū Shūsha.

¹⁰¹⁴ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 99. Il est possible que cet homme soit David Clossen, mentionné par Barbara Kreiger dans son livre sur Clorinda Minor. Selon Kreiger, il était un Allemand chrétien qui se convertit plus tard au judaïsme. Minor louait son terrain près de Jaffa (Kreiger, p. 110, 123).

¹⁰¹⁵ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 106.

¹⁰¹⁶ Note marginale (Citation de Louise ?), Carton 52A, « Granqvist Papers », PEF. « Herr und Frau Bishop kamen nach Artas und haben Papa und Mama angekündigt « Wir brauchen euch in die Schul!

3 mars [1851] ... J'ai donc décidé de partir le 7 ou le 8 avec armes et bagages vers Jérusalem [...] Des sentiments bizarres m'ont traversé [l'esprit], et j'ai eu du mal dans mon nouveau métier au début... J'avais l'impression que j'avais quitté mon pays pour aller à l'étranger...¹⁰¹⁷.

Après trois semaines dans sa nouvelle fonction à Jérusalem, il a encore un sentiment de deuil à l'égard de ce qu'il a laissé à Artās :

30 mars [1851] Me voilà assis et en train de penser aux trois semaines auxquelles j'ai survécu ici. Elles ont été pénibles pour moi, j'ai fané comme un arbre qu'on arrache pendant qu'il fleurit pour le planter dans une autre terre. Mais puisque le Seigneur m'a envoyé ici, je ne manque pas de cœur, même si je suis en deuil¹⁰¹⁸.

Dans un article qui développe longuement la biographie de son père, Philip Baldensperger confirme l'attachement que son père ressentait par rapport à Artās et essaie de l'expliquer :

L'évêque anglais Gobat venait d'établir un orphelinat sur le Mont Sion et il persuada Henri Baldensperger que Dieu l'appelait à l'aide. Il accepta à condition que ce soit provisoire, car *il tenait à sa terre d'Artasse et à ses abeilles*. [...] il devint administrateur et économe de l'Orphelinat. La situation provisoire dura 46 ans ; six fils et une fille naquirent à Bishop Gobat's School. Henri continua la navette entre Sion et Artasse, *qui représentait pour lui la liberté*¹⁰¹⁹.

Au cours des 18 mois qu'Henri a vécu à Artās, il a développé le sentiment que ce village était sa petite patrie (*Heimat*). Il s'y sentait épanoui, probablement aussi parce que son village natal était en région agricole. Ce sentiment de bien-être est également un signe qu'en dépit de difficultés passagères Henri arrivait finalement bien à travailler avec John Meshullam

» Die Mutter froh wegzukommen. B. wollte sich nicht binden. Er sagte 'Für ein Jahr bis sich ihr jemand anderer finden.' Und dieses andere Jahr war 45 Jahr. »

¹⁰¹⁷ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 108, ma traduction.

¹⁰¹⁸ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 108, ma traduction.

¹⁰¹⁹ Baldensperger, 1938, p. 44.

et qu'il avait de bons liens de voisinage avec les paysans d'Arṭās. C'est pourquoi Henri n'a jamais rompu son lien avec Arṭās bien qu'il ait finalement réussi à se sentir chez lui à Jérusalem¹⁰²⁰. La famille Baldensperger passait ses week-ends et vacances à Arṭās, d'abord dans la première maison qu'Henri avait fait construire dans la vallée et, plus tard, dans une nouvelle maison au centre du village sur le site d'une ancienne église de l'époque des Croisés¹⁰²¹.

La courte retraite à Arṭās

Quand Henri et Caroline ont pris leur retraite après 45 ans de service à l'école de l'évêque Gobat sur le Mont Sion à Jérusalem, ils se sont installés dans leur maison d'Arṭās. Henri Baldensperger est mort moins d'un an plus tard, en janvier 1896 à l'âge de 73 ans. Il est enterré au cimetière protestant du Mont Sion à Jérusalem. Pour Philip, la mort de son père consacre son héritage spirituel comme le montre un extrait d'une lettre écrite à cette occasion :

Confiante était ta vie [et] j'espère qu'avec ton corps, cet espoir n'est pas mort, [mais qu'] il vit encore en nous tous. Maintenant je sens ton héritage. L'espoir est un bâton stable et la patience un vêtement, avec lesquels on peut marcher à travers la mort et la tombe jusqu'à l'éternité¹⁰²².

Sa femme Caroline n'ayant pas droit à la retraite d'Henri, elle semble avoir vécu grâce au soutien financier de ses enfants¹⁰²³. Elle est morte à l'âge de 83 ans, dix ans après le décès de son mari, et repose à ses côtés. Au même cimetière se trouvent les tombes de Charles Henri Baldensperger, l'un de leurs fils, mort en 1905 et la tombe de leur belle-fille Elisabeth Baldensperger, morte à l'âge de 55 ans¹⁰²⁴.

¹⁰²⁰ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 109.

¹⁰²¹ Baldensperger, 1913, pp. 113-114.

¹⁰²² Carton 52A, « Granqvist Papers », PEF.

¹⁰²³ Lettre de Philip Baldensperger (destinataire inconnu), en allemand, 19 février 1896, Carton 52A, « Granqvist Papers », PEF (ma traduction).

¹⁰²⁴ Internet : <http://www.rootsweb.com/~isrwwg/cemetery.html>, mars 2003.

Associés de passage

Un groupe d'immigrants allemands et un Canadien se sont joints à l'Anglais, l'Alsacien et aux Américains pour faire de la colonie agricole d'Artās un véritable salmigondis de colons occidentaux. Ce qui unissait ces individus de différentes nationalités c'était le millénarisme qui désignait la Palestine comme la scène des prophéties de la fin des temps. Les colons occidentaux à Artās ne partageaient certes pas tous les mêmes croyances mais ils étaient tous unis dans l'attente d'un nouvel âge dont les préparations devaient avoir lieu en Palestine. C'est dans cette attente qu'ils étaient venus en Palestine.

Le groupe d'Allemands

Quatre sources mentionnent des colons allemands à Artās : le journal privé d'Henri Baldensperger, le livre *Meshullam ! Or Tidings from Jerusalem*, l'article de J.E. Hanauer « Notes on the History of Modern Colonisation in Palestine » et le manuscrit de Mūsā Sanad. D'après son journal, Henri Baldensperger a rencontré un groupe d'Allemands à Jérusalem et les a invités à Artās en février 1850. Deux semaines plus tard, une note dans le journal d'Henri mentionne qu'un homme appelé Friedrich veut se joindre à Meshullam¹⁰²⁵. Il semble qu'il ait fait partie de ce groupe d'Allemands.

17 [février 1850] Aujourd'hui j'ai décidé d'aller à Jérusalem pour quelques courses. A peu près à mi-chemin j'ai rencontré des Allemands, qui venaient me rendre visite, et qui m'ont aussi donné le message que je devais aller avec eux à Jérusalem, parce que Mischullam voulait discuter avec moi de quelque chose. Je suis donc rentré avec eux à Artas, et [plus tard] le même jour [je suis allé] à Jérusalem. D'Artas.... Friedrich est ensuite allé à Jérusalem avec Mischullam, et jusqu'à aujourd'hui, le 21, je n'ai pas eu de nouvelles de lui. Je pense qu'il ne viendra plus, parce que son frère a été embauché par l'évêque, pour la cour de l'église [ou le cimetière ?]...¹⁰²⁶.

Dans l'annexe du livre *Meshullam ! Or Tidings from Jerusalem*, se trouve l'extrait d'une lettre anonyme écrite par un Allemand qui s'est joint à Meshullam en octobre 1849. La

¹⁰²⁵ Journal privé d'Henri Baldensperger, pp. 83-85.

¹⁰²⁶ Journal privé d'Henri Baldensperger, pp. 82-83, ma traduction.

date semble fausse car la lettre mentionne qu'Henri Baldensperger était installé depuis « une demie année » à Artās. Comme Henri s'est installé en octobre 1849, l'auteur de la lettre a dû, lui, s'installer au début de 1850. Cette lettre aurait été publiée par la *Société des Juifs de la Rhénanie Westphalie*, ce qui semble correspondre à la *Société de Rhénanie-Westphalie pour la conversion d'Israël*, fondée par Heinrich Johann Richter (1799-1847)¹⁰²⁷. En comparant les événements et les personnages mentionnés, on peut conclure que l'auteur de cette lettre est le Friedrich mentionné dans le journal d'Henri Baldensperger. L'article de Hanauer nous donne un élément supplémentaire, en précisant que Friedrich Grossteinbeck était le dernier survivant du groupe de colons allemands à Artās¹⁰²⁸. L'auteur de la lettre est donc vraisemblablement Friedrich Grossteinbeck. Nous transcrivons la lettre en détail car elle contient à la fois beaucoup d'informations factuelles sur l'installation des colons allemands et sur les différentes raisons qui ont encouragé les colons occidentaux à s'installer en Palestine :

We arrived in health and safety in Jerusalem, and went of course to the Brethren's House, where we were received with great kindness. We found employment almost immediately. Moller and John found work in their trades (as mason and joiner), and Steinborn became a laborer. *Gustav and his wife were appointed to the New English Churchyard*, where they have a fine garden, free lodgings, and a considerable annual income, 75 dollars (£11). *An excellent young man from Alsace, who was formerly in the Brethren's House in Jerusalem, settled half a year ago in Artos, near Bethlehem, in the gardens of Solomon, in the midst of Arabs.* Conjointly with a baptized Jew in Jerusalem, he has farmed several of the gardens, and some land. They have also built a house there, although no good was prophesied for them; even the dear Bishop Gobat thought the undertaking too hazardous; but they have prospered beyond expectation. *I at once joined this worthy young man.* At first, before we had got properly into order, we found the weather anything but inviting, as it is frequently rainy and cold. But now, in the pleasant spring, when everything looks fresh and blooming, we find the locality most agreeable. I have erected my tent and use it both by day and night, *Steinborn and his wife have also joined us here.* We have already two cows and intend to purchase some more.

¹⁰²⁷ Weber, 1999, p. 158.

¹⁰²⁸ Hanauer, 1900, pp. 131, 140.

Moller has now also joined us at Artos. Stables are being erected for cattle. *We expect to earn our livelihood comfortably. No one of us desires to return. God turn his face again in mercy to this country.* The abundant rain of the two last years, has again opened springs where for many years there were none, and also the pools of Solomon are full to overflowing. There are three, one above the other, and each so large and deep, that the largest steamboat might venture on it. The aqueduct constructed by Solomon from thence, via Bethlehem, to Jerusalem, is now being repaired. A Frenchman has sent mulberry seeds. *As soon as our prospects shall have yet further improved, colonists from Wurtemberg and Alsace purpose settling here.* There have now for two years been four men here, deputed by them, with the same object as brought us here. They have written home that people of property need not hesitate to come, as there is as much security here as in any other country, probably. But poor people would meet with some difficulties.

[...] The country round Jerusalem is said to be the most unfruitful part of Palestine, and yet barley and wheat grow luxuriantly in the wretchedly cultivated soil, without any manure. The harrow and roller are unknown; the light plough in use here only rakes up very little of the soil. On fruit land, which is not irrigated, comparatively few weeds grow. [...]

I have eleven bee-hives in Bethlehem. The bees are somewhat smaller than in Germany, and their color is greyish yellow, but their qualities are not different. The fine weather and heavy dew, and the multitude of flowers and blossoms, lead us to calculate on a rich harvest, if they are properly tended, and God gives his blessing. If, therefore, you have a mind to visit us in spirit, you will, after having come from Jerusalem to Bethlehem, past the grave of Rachael and the well of Elijah, through fig and olive gardens and vineyards, until you arrive in our beautiful valley, find Moller employed on Masonry, Steinborn in digging, his wife in making butter, and myself, perhaps in milking – as I am the best hand at the latter, it becomes part of my occupation. Is it not sweet to have to do with milk and honey in the Holy Land!

[...] I have now rented garden land to the amount of forty-five dollars, in order to make a fair trial of what the soil can produce with proper cultivation. [...]

Fruit is abundant as oranges, olives, paradise apples, pome granates, &c. Beautiful dried figs are bought at ½ d. or ¾ d. the pound. There are at least forty gardens close to ours, in which there are above 1000 fig, peach, pomegranate, and pear trees. The valley, which is on both sides enclosed between high mountains, extends a distance of four hours' journey from the Solomon's Pools to the Dead Sea. *There are several opportunities of purchasing land*; but as we do not yet know what may be our final destination, we defer making any purchase. [...]

Whoever can be satisfied, as the country people here are, with bread, meal, eggs, oil, and milk, will find the living here both wholesome and cheap. But a person of many wants must bring a large supply of money, and even then, perhaps, he may not get on. Artizans of every kind are to be found in Jerusalem, where they are able to earn their livelihood. New comers, however, would have to struggle with difficulties before they can establish themselves in business. I can, therefore advise no one to come, unless an entire colony comes to settle here. *Let, therefore, those who have at heart the well-being of this country and its people, promote the work as far as they are able, and rejoice in hope with us over Jerusalem, and the glorious promises relating to this country, such as Is. lxvi; li.3; &c [...]* Many of these most precious promises begin already to be fulfilled; and who can continue to doubt when we behold with our own eyes the zeal of the whole world to bring succor to this country? *From England, France, Germany, and Russia, there are parties here for the same purpose. America does not lag behind. [...]* We long with much anxiety when the fulness of the Gentiles shall have come in, and so all Israel shall be saved. (Rom. Xi. 25, 26) When believing Israelites shall be named priests of the Lord, and ministers of our God. (Is. lxi. 5,6). We shall consider ourselves greatly honored in being permitted to be the ploughmen and vine-dressers. [...]¹⁰²⁹.

¹⁰²⁹ Wood, 1851, pp. 121-124. Italiques ajoutées. Cette lettre est très riche en informations, dont certaines qui ne sont pas directement liées à Artās mais qui nous renseignent plus généralement sur les aspirations allemandes en Palestine. Un paragraphe semble annoncer l'installation des Templiers

Friedrich Grossteinbeck, le couple Steinborn et Monsieur Moller partageaient les croyances millénaristes de Meshullam, Finn, Minor et Baldensperger. Comme ce dernier, ils représentaient l'aile germanophone de la mouvance, fortement influencée par le piétisme. En effet, l'auteur exprime son aspiration à faire partie d'un mouvement international pour le « rétablissement » de la Terre sainte. Toutefois, il est intéressant de considérer la différence entre les millénaristes germanophones (alsaciens, allemands et suisses) et les millénaristes anglophones. Les premiers n'avaient pas le sentiment d'être soutenus par leur pays natal dans leur installation en Palestine alors que les Anglais pouvaient inscrire leur démarche dans le contexte plus large de l'impérialisme britannique et les Américains pouvaient trouver leurs repères dans l'histoire des « pionniers » de l'Amérique du Nord. Bien que la Prusse ait eu, elle aussi, des aspirations impérialistes, les colons allemands (originaires des territoires qui allaient être sous domination prussienne à partir de la deuxième moitié du 19^e siècle) étaient, en quelque sorte, des électrons libres. Dans le journal d'Henri Baldensperger, on apprend qu'un couple qui faisait partie du groupe d'Allemands est retourné à Jérusalem au bout de quelques mois.

Le 8 mai [1850]Steinborn et sa femme sont retournés à Jérusalem, parce que je ne pouvais pas leur offrir ce qu'ils voulaient. Maintenant, je dois produire le fromage et le beurre moi-même, et ça se passe bien....¹⁰³⁰.

Hanauer, citant Edward Robinson, révèle que les colons allemands sont vite devenus insatisfaits et se sont dispersés¹⁰³¹ mais il semble que Friedrich Grossteinbeck soit resté jusqu'à ce qu'il succède à Clorinda Minor à la direction de la colonie de Mount Hope près de Jaffa à la fin de l'année 1855¹⁰³².

Le groupe d'Allemands est mentionné dans le manuscrit de Mūsā Sanad mais le seul nom cité – Schulz¹⁰³³ – ne correspond pas aux noms que nous avons trouvés dans les autres sources. Il s'agit probablement d'une confusion de la part de Monsieur Sanad à propos d'un

allemands dans les années 1860 à Haïfa et dans d'autres villes palestiniennes : « We consider the line of coast between Carmel and Jaffa, as proposed by Mr. Consul Weber, of Beyroot, best adapted for the establishment of a colony. The four brethren from Wurtemberg and Alsace, have, also, formerly travelled over the whole country, and not found a better spot for the purpose. » (Wood, 1851, p. 124).

¹⁰³⁰ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 84, ma traduction.

¹⁰³¹ Hanauer, 1900, p. 127.

¹⁰³² Hanauer, 1900, p. 131.

¹⁰³³ Sanad, manuscrit, s.a., p. 21.

article de Hanauer qui, dans sa chronologie, mentionne l'arrivée des colons allemands à Artās dans le même paragraphe que l'arrivée du Consul prussien à Jérusalem - Dr. Schulz - sans que les deux événements soient liés¹⁰³⁴.

Friedrich (Frederick) Grossteinbeck

Dans le livre *Meshullam! Or, Tidings from Jerusalem*, se trouve le texte d'une lettre signée Frederick Grossteinbeck, datée du 29 novembre 1850. Cette lettre nous apporte plus d'éléments sur le groupe d'Allemands.

We came to this country nearly a year ago, from the Rhine province in Prussia, where are many brethren holding the same faith with us, about the restoration of Israel, and the coming of the Lord. Within the last few years, there were several societies established for Israel, and colporters sent out to the Jews, to distribute Bibles among them. Through these movements, many of us became so interested in behalf of the Holy Land, that many would willingly have started at once to emigrate there, if the undertaking had not seemed too hazardous at the present time. [...] Now in order that the cause might not suffer by delay, and in order to find out soon, if it were practicable to live in peace among the Arabs, and gain bread sufficient for our families, we concluded at once to go there with our families. Our beloved father gave each of us, several hundred dollars, and after many blessings from our people, we left them on Nov. 29, '49 by railroad from Barmen.

When we left, we numbered ten persons, five men, two women, and three children, the least of whom was two and a half years old. God Almighty brought us wonderfully through many storms, by sea and land, so we arrived after ten weeks, safely in Jerusalem! [...] Having all arrived, we advised, and consulted with this and that person, about our future course, but generally they prophesied us no good. One gentleman thought 'settling in the country is yet too insecure', another said, 'the soil is too unproductive'. But trusting in God, we were not discouraged, but gradually looked about at things as they were, and hired out as

¹⁰³⁴ Hanauer, 1900, p. 140.

day laborers, and began to pick up a little of the language. After this we bought cows, sheep and goats. We had brought with us some good churns, by means of which our butter very soon proved quite a celebrated object in Jerusalem, which we sold at a good price in the season of English and other travellers. [...] We have two large gardens, in which we plant European vegetables, etc., which we sell to the city. Thus we have worked our way thus far by God's blessing. [...] We are happy to state that since our arrival, we have all been indeed very happy, and not a single moment has any one of us regretted coming to live here.....¹⁰³⁵.

Le groupe de dix personnes était donc originaire de Rhénanie. Ils ont commencé leur voyage à Barmen. Parmi eux, il y avait au moins deux Grossteinbeck : Friedrich et John. Friedrich Grossteinbeck a rejoint Clorinda Minor et ses disciples à Mount Hope près de Jaffa¹⁰³⁶. Il a assuré la continuité de la colonie pendant quelques années après le décès de Minor, avant de trouver lui-même une mort violente. Dans le journal d'Henri Baldensperger, la nouvelle du meurtre de Friedrich Grossteinbeck est notée en date du 12 janvier 1858 :

Aujourd'hui, alors que j'étais en ville, Frère Saal-Müller m'a appris que mon ami de longue date, Friedrich Grossteinbeck, a été tué à Jaffa et qu'on a abusé de sa femme pendant quatre heures. Quelques amis sont descendus. Ainsi on saura ce qui s'est passé¹⁰³⁷.

Friedrich Steinbeck avait épousé Mary Dickson, fille d'un associé de Minor à Jaffa, et son frère John avait épousé Almira Dickson, sœur de Mary. Friedrich et Mary habitaient la colonie Mount Hope et John et Almira habitaient la colonie du père Dickson, toute proche. Pour reconstituer les événements menant au meurtre de Friedrich Grossteinbeck, nous avons puisé dans le livre *Divine Expectations* de Barbara Kreiger bien qu'il ne constitue pas, comme nous l'avons dit plus haut, une source secondaire empirique. La nuit du 11 au 12 janvier 1858, les deux familles ont été attaquées par un groupe d'hommes dont l'identité n'a jamais été définitivement établie. Friedrich a été tué par balle, sa femme Mary violée et son beau-père battu. Suite à ce drame, la famille s'est installée à Jaffa pour quelques mois avant de partir aux Etats-Unis en Septembre 1858. Cette attaque violente a d'ailleurs provoqué un grave incident

¹⁰³⁵ Wood, 1851, pp. 128-129.

¹⁰³⁶ Hanauer, 1900, p. 140.

¹⁰³⁷ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 177, ma traduction.

diplomatique entre l'Empire ottoman et les Etats-Unis¹⁰³⁸. D'après les informations disponibles, il semble que cette attaque ait eu un motif purement criminel, sans aucun lien avec des revendications de terres de la part des indigènes.

Un lien de parenté semble avoir été établi entre John Grossteinbeck et le célèbre auteur américain John Steinbeck. Selon Barbara Kreiger, John Grossteinbeck – qui aurait pris le nom de Steinbeck plus tard – était le grand-père de l'auteur de *Grapes of Wrath* et *East of Eden*¹⁰³⁹. En effet, l'une des collections d'archives de l'auteur, conservée à l'université de Stanford en Californie, inclut l'annonce du cinquantième anniversaire de mariage de John Adolph Steinbeck, né à Homberg en Allemagne, et Almira Ann Dickson, née dans l'Etat du Massachussets, mariés en 1856 à Jérusalem en Palestine¹⁰⁴⁰.



Un lien avec les Templiers allemands ?

Il semble qu'il y ait eu un lien entre le groupe d'Allemands qui a séjourné à Artās et la Société pour le Rassemblement du Peuple de Dieu à Jérusalem (*Gesellschaft für die Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem*), fondée en 1854 au Württemberg, et rebaptisée du nom de Temple Allemand (*Deutscher Tempel*) en 1861¹⁰⁴¹. Ce lien n'est probablement pas direct, mais les fondateurs de ce mouvement ont apparemment suivi les nouvelles des colons allemands en Palestine à travers les publications protestantes ou juives comme celle de la Société de Rhénanie Westphalie pour la conversion d'Israël.

En mars 1858, Henri Baldensperger note dans son journal qu'il a rencontré Messieurs « Hoffmann, Hardegg et Lübeck » à Jérusalem alors qu'ils faisaient un voyage de prospection en Palestine¹⁰⁴². Christoph Hoffmann et Georg David Hardegg étaient les fondateurs des colonies des Templiers allemands en Palestine. Quant au troisième membre du groupe, il

¹⁰³⁸ Kreiger, 1999, pp. 155-159.

¹⁰³⁹ Kreiger, 1999, p. 113.

¹⁰⁴⁰ Wells Fargo Steinbeck Collection, M1063, Dept. of Special Collections, Stanford University Libraries, Stanford, California, Guide to the Wells Fargo Steinbeck Collection, 1892-1981, Internet: Online Archives of California, <http://content.cdlib.org>, mars 2007. « Box 8, Photograph 5, 50th Wedding anniversary announcement : "« Almira Ann Dickson, [Groton, Mass. |  John Adolph Steinbeck  Homberg, Germany. [Fiftieth Wedding Anniversary | Mr. and Mrs. J. A. Steinbeck | Hollister, California, June first, | nineteen hundred and six | Married | Jerusalem, Palestine, | 1856.» 1906. »

¹⁰⁴¹ Internet : Présentation du professeur Dr. Paul Sauer, 20 octobre 1995 à Burgstetten, http://www.tempelgesellschaft.de/geschichte/vom_land_um_den_asperg.html, août 2007.

¹⁰⁴² Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 177.

pourrait s'agir de Monsieur Bubeck, spécialiste de l'agriculture¹⁰⁴³. Les trois hommes étaient souvent en compagnie de Monsieur Schneller, autre ancien membre du Brüderhaus¹⁰⁴⁴.

De retour en Allemagne, les trois Templiers ont rapporté qu'une colonisation était possible, mais qu'elle impliquerait encore de nombreuses difficultés et des risques dans la situation actuelle¹⁰⁴⁵. Il est possible que le drame de Mount Hope et la mort violente de Friedrich Grossteinbeck, aient jeté une ombre sur la visite des trois Templiers. Deux ans plus tard, Christoph Hoffmann et trois autres membres de la communauté du Temple sont de retour en Palestine et, de nouveau, Henri Baldensperger, ayant trouvé une affinité religieuse avec eux, s'occupe d'eux.

10. [avril 1860] Aujourd'hui les quatre frères qui accompagnent Hoffmann sont arrivés ; ils logent chez M. Schneller. Que Dieu les bénisse...¹⁰⁴⁶.

Quelques semaines plus tard, Henri amène Hoffmann et ses compagnons à Artās où ils passent un accord préliminaire avec Meshullam pour participer à son projet, ce qui ne plait pas à Monsieur Schneller¹⁰⁴⁷. Le journal ne nous informe pas de la suite des événements. Toutefois, nous savons que Hoffmann et Hardegg se sont installés en Palestine en 1868, fondant la première colonie de Templiers à Haïfa¹⁰⁴⁸. En juin 1869, le groupe a de nouveau pris contact avec Henri Baldensperger :

Juin 3. Aujourd'hui je suis allé à Artas avec quelques frères compagnons de Hoffmann qui sont venus au pays pour voir où ils pourraient le mieux s'installer. Que tout cela soit aux mains du Seigneur qui veut faire le bien pour son peuple et ce pays¹⁰⁴⁹.

¹⁰⁴³ Internet : Présentation du professeur Dr. Paul Sauer, 20 octobre 1995 à Burgstetten, http://www.tempelgesellschaft.de/geschichte/vom_land_um_den_asperg.html, août 2007.

¹⁰⁴⁴ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 177.

¹⁰⁴⁵ Internet : Présentation du professeur Dr. Paul Sauer, 20 octobre 1995 à Burgstetten, http://www.tempelgesellschaft.de/geschichte/vom_land_um_den_asperg.html, août 2007.

¹⁰⁴⁶ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 214, ma traduction.

¹⁰⁴⁷ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 215.

¹⁰⁴⁸ Pappe, 2006, p. xiii.

¹⁰⁴⁹ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 269, ma traduction.

Les Templiers allemands ne se sont jamais installés à Artās, mais le fait qu'ils aient considéré s'y établir montre encore une fois l'attrait de cette vallée fertile aux yeux des colons occidentaux et le statut de colonie modèle que le projet de Meshullam semble avoir acquis.

*Henry Wentworth-Monk*¹⁰⁵⁰

Le *Dictionnaire de Biographie Canadienne* en ligne définit Henry Wentworth Monk comme un agriculteur, réformateur social, auteur et journaliste¹⁰⁵¹. La *Chambers Encyclopaedia* de 1950 le qualifie de « sioniste canadien¹⁰⁵² ». La première définition se contente d'évoquer ses activités ordinaires tandis que la deuxième met l'accent sur l'idéologie politique qui transparaît dans les écrits et actions de cet homme. Mais l'image du Canadien qui perdure est le portrait que le peintre anglais William Holman Hunt a peint en 1858 : sur cette huile, Wentworth Monk apparaît comme un prophète, longue barbe, cheveux longs, tenant d'une main le Nouveau Testament et de l'autre une copie du quotidien *The Times*, pour illustrer le lien qu'il voyait entre les prophéties bibliques et l'actualité de l'époque. Cette toile se trouve aujourd'hui à la Galerie Nationale du Canada¹⁰⁵³.



Internet : http://www.the-athenaeum.org/art/by_artist.php?id=4)

Wentworth Monk est l'auteur d'un livre et de nombreux pamphlets et articles et les titres des articles sont révélateurs des thématiques abordées : « How I found out 'the Truth' and what must now happen » (1889, 14 pages), « The Peace of the World and the Welfare of

¹⁰⁵⁰ Nous n'avons malheureusement pas pu nous procurer le seul livre consacré à ce personnage, à savoir la biographie écrite par Richard S. Lambert, *For the Time is at Hand, an account of the prophesies of Henry Wentworth-Monk of Ottawa, friend of Jews and pioneer of world peace*, Londres, Andrew Melrose, 1947.

¹⁰⁵¹ Internet: Russell, *Dictionary of Canadian Biography* Online, <http://www.biographi.ca/EN/ShowBio.asp?BioId=40429>, mars 2007.

¹⁰⁵² Law, 1950, p. 496.

¹⁰⁵³ Internet : <http://www.williamholmanhunt.com>, janvier 2003.

Canada » (1887, 4 pages), « Thy Kingdom Come » (1896, 2 pages), « Proposed Government for the Jewish People (1891) » The Great Modern Problem (How to Afford Permanent Peace and Security for 'all Nations') » (1896, 8 pages).

Qui était donc Henry Wentworth Monk et quel a été son parcours ? Né en 1827 dans une région rurale du nord du Canada au sein d'une famille d'agriculteurs, il est envoyé à Londres à sept ans dans une école privée appelée Christ's Hospital. Après sa scolarité, il commence à étudier la théologie anglicane à Londres, mais ne s'y attache pas et rompt avec la « théologie chrétienne orthodoxe ». A son retour au Canada à la fin des années 1840, il se met à exploiter sa propre ferme, dans son district natal de South March¹⁰⁵⁴.

Les écrits de William Holman Hunt, qu'il a rencontré chez Meshullam en 1854, nous en dévoilent davantage sur le parcours de Wentworth Monk. Dans une lettre écrite par Hunt en 1855, on découvre que Wentworth Monk a eu des visions au cours d'une grave maladie dont il a été victime pendant ses études de théologie à Londres.

When he got better he became an infidel reading the Scriptures to find that they must have been written with the sort of supernatural revelation which he had had in his trance, and as all agreed he was mad he concluded that the Prophets and Apostles were mad... I don't know what brought him again to the Bible but when he took to it he made it a complete study alone without any attention to conventional commentaries to none in fact but lexicons. He speaks of having been assured that his conclusions were correct. As tho' by trances but he did not tell me. – however when he completed his work he professes to have had instructions to leave his worldly affairs and begin preaching.[...] he is certainly a man of intellect and with the clearest expositions of the Bible mysteries I have ever heard¹⁰⁵⁵.

Wentworth Monk déclarait donc avoir eu des visions et, comme Clorinda Minor, il s'est sans doute posé en prophète détenteur d'un message très important pour l'avenir de l'humanité. Hunt l'appelait d'ailleurs « le prophète » et le portrait qu'il a peint de lui souligne

¹⁰⁵⁴ Internet: Russell, *Dictionary of Canadian Biography* Online, <http://www.biographi.ca/EN/ShowBio.asp?BioId=40429>, mars 2007.

¹⁰⁵⁵ Internet : <http://www.williamholmanhunt.com>, janvier 2003.

cet aspect de Wentworth Monk qui avait décidé de ne pas se couper les cheveux ou la barbe jusqu'à l'établissement du Royaume Céleste sur terre¹⁰⁵⁶.

En 1853, « inspiré par l'enthousiasme millénariste américain¹⁰⁵⁷ », Henry Wentworth Monk se met en route (comme marin) pour la Palestine. Il passe une bonne partie de son séjour de deux ans en Palestine à travailler comme jardinier chez John Meshullam à Artās. Mary Rogers, qui l'a rencontré lors de sa première visite chez les Meshullam, dit qu'il y menait depuis deux ans « presque une vie d'ermite¹⁰⁵⁸ ». A son retour au Canada en 1855, il termine son interprétation du Livre de la Révélation et exprime la plupart de ses idées sur l'avenir de l'humanité et de la Terre sainte dans son livre de 200 pages intitulé *A Simple Interpretation of the Revelation*, publié en 1859¹⁰⁵⁹.

Pendant son séjour en Palestine, Wentworth Monk a rencontré le peintre Hunt avec lequel il s'est lié d'amitié.

Hunt, who had come to Jerusalem to gain direct experience for religious themes, not only painted Monk's portrait (as a latter-day prophet) and used him as a model for Christ in sketches but also imbibed at least some of Monk's religious ideas. According to author Richard Stanton Lambert, the two intended to launch a joint appeal for a new moral order in prophetic painting and writing. Hunt's *The scapegoat* can be seen as the counterpart to Monk's major work, *A simple interpretation of the Revelation . . .*, a Utopian tract written in two years following his return to Upper Canada in 1855. Late in 1857 Monk journeyed to England to have the book published, a goal achieved in 1859 with funds anonymously supplied by noted art critic John Ruskin. In this work Monk, commonly described as a Christian Zionist (a millennially minded Protestant who urged the return of the Jews to the Holy Land to facilitate Christ's second advent), made clear that for him "the restoration of Judah and Israel" meant neither all Jews nor only Jews. Identifying "Judah" as the Jews, and "the ten lost tribes of

¹⁰⁵⁶ Internet : <http://www.williamholmanhunt.com>, janvier 2003.

¹⁰⁵⁷ Internet: Russell, *Dictionary of Canadian Biography* Online, <http://www.biographi.ca/EN/ShowBio.asp?BioId=40429>, mars 2007.

¹⁰⁵⁸ Rogers, 1865, p. 72.

¹⁰⁵⁹ Internet: Russell, *Dictionary of Canadian Biography* Online, <http://www.biographi.ca/EN/ShowBio.asp?BioId=40429>, mars 2007.

Israel” as “the European or nominally Christian nations,” he wished only “the best among mankind” to move to Israel. Monk’s sympathy for the Jews did not prevent him from Anglo-American ethnocentricity: in an 1871 pamphlet he would employ a phrenological argument to explain why “the European, or Caucasian, races excel all others.” Undoubtedly part of his appeal to such men as Ruskin and Hunt lay in his belief that the mechanical advances of the 19th century could all be linked to Biblical prophecies. Monk held that railways, steamships, and the telegraph made possible a world government based in Jerusalem whose first act of justice would be the full emancipation of the Jews¹⁰⁶⁰.

Dans les années 1870, Wentworth Monk s’installe à Ottawa, après avoir plaidé sa cause et sollicité de l’aide en Europe, en Amérique du Nord et en Palestine pendant deux décennies. A Ottawa, il commence à écrire d’autres livres ainsi que des articles de presse. De 1875 à 1884, il concentre son énergie sur le « Palestine Restoration Fund » qu’il crée pour recueillir des fonds afin d’acheter la Palestine à l’Empire ottoman. Vers la fin de sa vie, il essaie de trouver un soutien à son idée de création d’un tribunal international dont l’objectif serait d’assurer la paix au niveau mondial¹⁰⁶¹.

Par ses idées de gouvernement mondial et de tribunal international, la vision de Henry Wentworth Monk à propos d’un nouveau monde était un peu plus universelle que celle de Clorinda Minor mais les « véritables » chrétiens et juifs se trouvaient encore au centre de cette vision dont le but final était le Royaume de Dieu sur terre. La Palestine apparaissait là aussi comme la scène de ces prophéties, présentée cette fois en termes plus modernes comme capitale mondiale.

En la personne d’Henry Wentworth Monk, la colonie agricole d’Arţās a donc attiré un deuxième prophète auto-déclaré, après le départ de Clorinda Minor. Ceci illustre, une fois de plus, la notoriété de la colonie dans les cercles occidentaux de Jérusalem et même, au-delà, dans certains cercles protestants des pays européens et nord-américains.

¹⁰⁶⁰ Internet: Russell, *Dictionary of Canadian Biography* Online, <http://www.biographi.ca/EN/ShowBio.asp?BioId=40429>, mars 2007.

¹⁰⁶¹ Internet: Russell, *Dictionary of Canadian Biography* Online, <http://www.biographi.ca/EN/ShowBio.asp?BioId=40429>, mars 2007.

Hanauer, missionnaire de la LJS en Palestine, était un juif européen converti à l'anglicanisme¹⁰⁶². Malheureusement, les sources disponibles ne font pas mention de son prénom, ni de son origine exacte. Il semble avoir été germanophone car il avait beaucoup de contacts avec les missionnaires du *Brüderhaus* dont notamment Henri Baldensperger. (Le nom Hanauer pourrait venir du nom d'une ville allemande, Hanau en Bavière). Il était marié avec une Suissesse¹⁰⁶³. Le couple avait deux fils, James Edward et Aleck qui ont été, tous deux, les compagnons d'école des enfants d'Henri Baldensperger¹⁰⁶⁴. L'aîné, le Révérend James Edward Hanauer (1850-1938), est devenu doyen de la cathédrale de St. George à Jérusalem et a écrit plusieurs livres sur la Palestine, dont *Folk-Lore of the Holy Land* (publié en 1907), *Tales told in Palestine* (1904) et *Walks about Jerusalem* (1910). J.E. Hanauer a régulièrement contribué au *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* de 1881 à 1910¹⁰⁶⁵.

Dans un article non publié intitulé « Notes on Attempts to make Hebrew-Christians & Jews Agricultural Colonists » trouvé parmi les archives de Hilma Granqvist au PEF¹⁰⁶⁶, J.E. Hanauer mentionne que son père avait été chargé de superviser une partie des travaux pour l'établissement de Karm al-Khalīl, fondé par Elizabeth Finn, et qu'il avait été le gérant du site pendant plusieurs années. Dans le cadre de sa collaboration avec Madame Finn, il s'est également rendu à Artās pour régler des affaires financières avec Meshullam. La famille Hanauer au complet a passé l'été et l'automne de 1858 à Artās¹⁰⁶⁷. Par la suite, la LJS lui a demandé de remplacer le gérant d'une ferme modèle pour juifs convertis désireux d'apprendre l'agriculture, près de Jaffa¹⁰⁶⁸. En 1862, le père Hanauer est retourné à Artās¹⁰⁶⁹ où Henri Baldensperger l'a vu en juin 1864¹⁰⁷⁰.

¹⁰⁶² Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 19. Henri Baldensperger l'identifie comme « Herr Hanauer, der Agent der Judenmission » (Monsieur Hanauer, l'agent de la mission auprès des juifs).

¹⁰⁶³ PEF, listes des archives.

¹⁰⁶⁴ Baldensperger, 1938, p. 47.

¹⁰⁶⁵ PEF, listes des archives.

¹⁰⁶⁶ Carton 11, « Granqvist Papers », PEF.

¹⁰⁶⁷ Hanauer, brochure, s.a., pp. 6-7.

¹⁰⁶⁸ Hanauer, brochure, s.a., pp. 8-9.

¹⁰⁶⁹ Hanauer, brochure, s.a., p. 10.

¹⁰⁷⁰ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 235.

Une carte des terrains d'Arṭās appartenant aux Européens et aux Américains, dessinée en juin 1863 par Elizabeth Finn, femme du Consul britannique, et découverte par Ruth Kark, apporte des informations nouvelles par rapport aux autres sources consultées. Sur cette carte, le nom de plusieurs personnalités britanniques de Jérusalem ainsi que le nom de membres de l'aristocratie britannique se trouvent associés à des terrains de la vallée d'Arṭās. Parmi les aristocrates figurent notamment le Prince Alfred, deuxième fils de la Reine Victoria, Lady Catherine Tobin et Lady Dufferin. Parmi les personnalités britanniques, on trouve les noms de Cyril Graham, Major (plus tard Sir) John Cowell, Admiral Henry Fairfax, Monsieur Wiseman, Monsieur Blum et Monsieur Holman¹⁰⁷¹. Major Cowell avait accompagné le Prince Alfred lors de son voyage en Palestine¹⁰⁷². Monsieur Holman est probablement William Holman Hunt, peintre et ami d'Henry Wentworth Monk et de Mary E. Rogers.

Philip Baldensperger dans son livre, *The Immovable East*, mentionne la visite de 1858 du Prince Alfred lors de laquelle il aurait acheté un terrain sur Jabal Abū Zayd à Arṭās, terrain supervisé par John Meshullam¹⁰⁷³, mais il ne mentionne aucun des autres noms qui figurent sur la carte dessinée par Elizabeth Finn. Cette dernière a probablement joué un rôle dans l'attraction de personnalités à Arṭās, en tant que fille d'un missionnaire très respecté (Alexander McCaul), et parce qu'elle avait œuvré de même pour le projet agricole de Karm al-Khalīl, surtout connu sous le nom de Kerem Avraham ou Abraham's Vineyard. Ainsi, elle parle de Cyril Graham comme de son ami dans son livre, *Reminiscences*¹⁰⁷⁴.

Dans ce même livre, Elizabeth Finn décrit la chaleur de l'accueil qu'Arṭās avait réservé au Prince Alfred :

The Sheikh and peasantry met us on the side of the hill and fired a feu-de-joie with their long guns. Breakfast was prepared, a long table laid, the Prince sat at the head, the Consul at the foot. The beautiful butter and honey of Urtas were

¹⁰⁷¹ Kark, 1997, p. 155. La carte se trouve dans les archives de l'Etat d'Israël : « Map of Urtas Valley, 16 June 1896 », RG 123-1, Box No. 787, J22/9/6.

¹⁰⁷² Finn, 1929, p. 193.

¹⁰⁷³ Baldensperger, 1913, p. 113.

¹⁰⁷⁴ Finn, 1929, p. 232.

done ample justice to. [...] The party were so pleased that they asked leave to return next day on their way back to Jerusalem¹⁰⁷⁵.

Mary Eliza Rogers ou les relations publiques ?



Le récit de voyage de Mary Eliza Rogers a été publié en 1862 à Londres sous le titre de *Domestic Life in Palestine* ; il fait partie d'un genre littéraire qui fait l'objet de nombreuses études depuis deux décennies. Les récits de voyage, considérés jadis comme des sources d'informations jusqu'à ce que leur pertinence soit mise en doute, notamment par Edward Said, sont aujourd'hui le plus souvent appréhendés dans un contexte de colonialisme européen, c'est-à-dire en tant qu'éléments d'un discours orientaliste qui a fourni une base idéologique aux aspirations colonialistes. Nous avons donc utilisé ce texte à la fois comme source d'information sur la colonie agricole d'Arṭās et ses protagonistes et comme exemple d'un discours orientaliste dans le contexte des aspirations britanniques en Palestine.

Le parcours de Mary Eliza Rogers

Mary Eliza Rogers (1828-1910) était la fille de Mary Johnson et William Gibbs Rogers, artisan anglais connu pour ses sculptures en bois¹⁰⁷⁶. Son frère, Edward Thomas, était Vice-Consul à Jérusalem pendant les premières années de service du Consul James Finn avant de devenir lui-même Consul britannique à Damas. Mary ne s'est jamais mariée mais au décès de son frère Edward Thomas et de son épouse, elle a élevé leurs enfants. Sur la photo ci-dessus, elle se présente comme une écrivaine et une dame bourgeoise : vêtue d'une chemise

¹⁰⁷⁵ Finn, 1929, p. 198.

¹⁰⁷⁶ Internet: <http://home.cogeco.ca/~gstephenson1/#Eliza>, mars 2007. La photo ci-dessus vient du même site Internet.

(ou d'une robe) ornée de dentelle, coiffée d'un chignon, elle a le regard baissé vers son carnet et tient une plume. Elle prenait visiblement son activité littéraire très au sérieux, au point d'accentuer cet aspect de sa personnalité pour la photo. Elle faisait partie intégrante du milieu artistique et littéraire londonien et comptait notamment parmi ses amis le peintre William Holman Hunt et le critique d'art John Ruskin¹⁰⁷⁷, tous deux connus pour leur soutien au projet du « rétablissement des juifs ».

La vie domestique en Palestine

Mary Rogers arrive en Palestine au cours de l'été 1855 après un long voyage en bateau en provenance de Londres. Elle passe près de deux ans dans la région. Pendant ses longs séjours à Jérusalem, elle loge chez les Finn. Mary Rogers voyage partout en Palestine et en Syrie, parfois en compagnie de la famille Finn. En lisant la préface de l'édition française de son livre, il devient clair que cette jeune femme avait une vision précise de la Palestine, de sa population, et de son propre rôle en tant qu'Européenne dans un pays oriental :

Miss Rogers a en effet, dû à son sexe et à la position officielle de son frère, consul d'Angleterre... des facilités exceptionnelles pour pénétrer dans l'intérieur de la famille orientale, si soigneusement fermée d'ordinaire aux regards des hommes et surtout aux regards des étrangers. Mêlée, ainsi qu'elle le raconte elle-même, à des gens de toutes les croyances et de toutes les classes, admise familièrement dans l'intimité du *harem*, elle a pu observer de plus près et mieux comprendre les habitudes, les préjugés, la façon de penser et d'agir dans ce *monde étrange séparé si complètement du monde extérieur*. Ajoutons que sa connaissance des Saintes Ecritures et des mœurs de l'Orient lui permet de saisir au passage, dans les scènes familières dont elle est le témoin, des rapprochements inattendus qui viennent rendre plus vivants pour le lecteur bien des passages de l'Ancien et du Nouveau Testament¹⁰⁷⁸.

La préface confirme que ce récit de voyage s'inscrit bien dans le cadre des études bibliques profanes. Mais Henry Paumier, auteur de la préface, voit aussi en Mary Rogers une sorte d'espionne au sein du harem oriental, détail quelque peu préoccupant dans la mesure où

¹⁰⁷⁷ Internet: <http://home.cogeco.ca/~gstephenson1/#Eliza>, mars 2007.

¹⁰⁷⁸ Rogers, 1865, préface. Italiques ajoutés.

il reflète les préjugés du lecteur occidental à propos du récit de voyage. Dans son livre, Rogers se prononce par ailleurs en faveur du travail missionnaire parmi les femmes musulmanes des harems¹⁰⁷⁹. De manière générale, l’auteur pense que son voyage en Orient lui a permis de voir « l’esprit de l’existence humaine dans ses étapes progressives¹⁰⁸⁰ » et on peut imaginer que la place de la société orientale ne figure pas au premier rang.

Son portrait des indigènes est typique des descriptions orientalistes de l’époque : les musulmans et les chrétiens autochtones apparaissent comme des figurants sur une scène, ils illustrent le récit de son voyage. Ainsi, sa description d’une rencontre avec des paysans d’Arṭās est révélatrice de sa manière de voir :

We made our way quickly to Urtas, and after dinner we sat for a short time under the fig-tree. The peasants came down from the ancient village above, to look at us, and we took the opportunity of putting some of them into our sketch-books¹⁰⁸¹.

Comme on sait que cette femme n’avait pas de difficultés à s’exprimer clairement, il semble évident que, pour elle, les autochtones étaient des objets qu’on pouvait ajouter pour illustrer la description des paysages et non pas de véritables personnes dont on aurait pu faire la connaissance.

Arṭās à travers les yeux de Mary Rogers

Dans les chapitres précédents, nous avons cité Rogers à plusieurs reprises pour illustrer la vision biblique d’Arṭās et de la Palestine en général. Nous avons également montré que sa présentation de la population d’Arṭās était vague, donnant l’impression qu’il y avait plus de bédouins que de paysans. Nous essaierons à présent d’approfondir notre analyse de cette présentation de la vallée d’Arṭās, de sa population et de la colonie agricole de Meshullam car la description de Rogers semble avoir l’objectif bien défini d’apporter un soutien idéologique aux aspirations colonialistes juives en Palestine. Etant donné le lien d’amitié entre Rogers et le peintre Hunt qui était, lui, un ami et allié d’Henry Wentworth

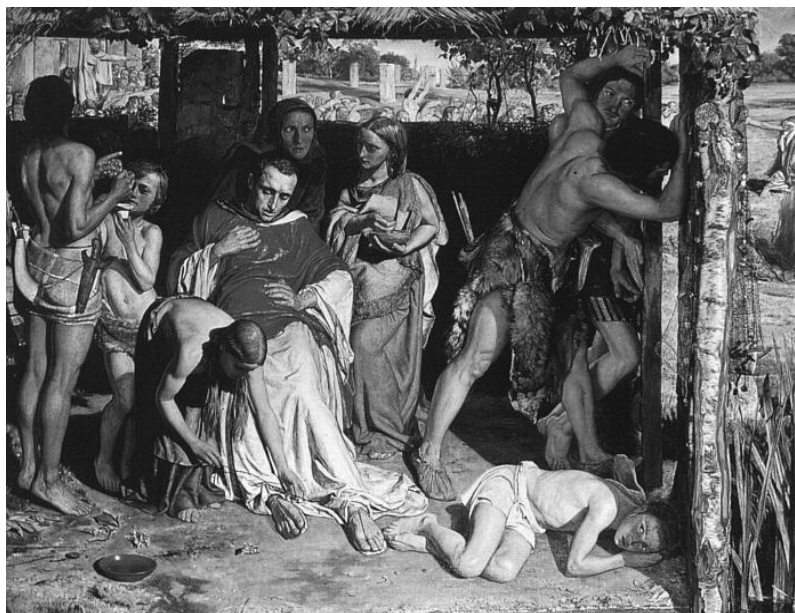
¹⁰⁷⁹ Rogers, 1989, p. 368.

¹⁰⁸⁰ Rogers, 1989, p. 325, ma traduction.

¹⁰⁸¹ Rogers, 1989, p. 323.

Monk, on pourrait peut-être même aller jusqu'à affirmer que tous deux poursuivaient le même but dans leurs activités.

Holman Hunt offrait des images de la Palestine vue à travers un prisme biblique ainsi que des images de ceux qu'il voyait comme les futurs habitants du pays, à savoir des juifs convertis au christianisme et des personnages comme Wentworth Monk qui se voulait comme outil de leur « rétablissement ». Il est par ailleurs intrigant de penser aux raisons et aux circonstances qui auraient pu amener Holman Hunt à peindre une toile représentant une famille britannique convertie qui offrait refuge à un missionnaire chrétien persécuté par des druides. En partie fantastique, cette toile contient néanmoins, dans son titre, la nationalité de la famille représentée. Serait-il possible qu'il ait pensé à la famille Meshullam ? Nous savons qu'il la connaissait.



William Holman Hunt, "A Converted British Family Sheltering a Christian Missionary from the Persecution of the Druids", 1850

Rogers, quant à elle, dans son récit de voyage décrivait les paysages de la Palestine et créait ainsi une imagerie à la fois sur le passé, le présent et l'avenir de la Palestine. Le passé était celui décrit dans l'Ancien et le Nouveau Testament et, dans son livre, les ruines sont souvent aperçues comme des témoins du génie des anciens Hébreux. Le présent est caractérisé par l'aspect abandonné du pays, signe d'un manque de soin et de développement. Ainsi, dans sa description d'une promenade dans les alentours d'Arṭās, Rogers souligne l'aspect déserté de ce paysage pour le mettre en relation avec un passage de l'Ancien Testament :

Many of the hills, especially in the south and east, were crowned with ruins, and showed signs of former cultivation, but now they were deserted. The stone walls of the ancient terraces were broken down, and the earth washed away, and where vines and fig-trees once grew, thorns and thistles had sprung up – the whole land truly is made silent and desolate. We were overlooking a large portion of the division of the tribe of Judah. See Jer. Vii. 34, - “I will cause to cease from the cities of Judah the voice of mirth, and the voice of gladness, the voice of the bridegroom and the voice of the bride: for the land shall be desolate.” ¹⁰⁸²

Ailleurs dans son livre, elle cite un proverbe que les Arabes en Palestine utiliseraient souvent : « The Jews built ; the Greeks planted ; and the Turks destroy¹⁰⁸³. » Quelque soit la vérité sur l’origine de ce proverbe, il exprime une idée qui revient souvent dans le livre de Rogers. En effet, son livre transmet un message à travers les images de désolation et de destruction : les Turcs et les Arabes ne sont pas capables de construire le pays, seuls les Européens et les juifs pourront le faire. Leur capacité à le construire est prouvée notamment par la colonie de Meshullam qui représente ce que Rogers espère pour l’avenir de la Palestine :

At the head of the valley there was a rounded hill, crowned by a low clump of trees, which sheltered a white tent. The northern and western slopes were green with bearded barley. This lovely patch of cultivated land contrasted strangely with the wild hills around, where there was not any sign of human industry. Mr. Meshullam enjoyed our surprise, and then explained how he had cleared the land and sown it, and made a little garden on the top of the hill¹⁰⁸⁴.

Rogers présente donc les champs de Meshullam comme le seul signe d’industrie humaine. Ailleurs, elle rappelle le danger qu’impliquerait un échec de la colonie de Meshullam :

...il a introduit dans le pays beaucoup d’arbres fruitiers et de plantes potagères qui n’avaient jamais été cultivés en Orient. [...] Toutefois, sans l’énergique protection

¹⁰⁸² Rogers, 1989, pp. 319-320.

¹⁰⁸³ Rogers, 1989, p. 20.

¹⁰⁸⁴ Rogers, 1989, p. 318.

que M. Finn lui accorde, il ne pourrait pas résister aux envahissements des tribus arabes de ce district, et *la fertile vallée deviendrait bientôt un désert*¹⁰⁸⁵.

L'admiration que Rogers a pour ses compatriotes apparaît clairement ici. La dernière phrase rejoint le mythe sioniste du désert qui fleurit grâce à la présence des pionniers sionistes en Palestine. Les représentations de la population sont ici aussi importantes que celles du paysage. Si le fait que les paysages dans la région d'Arţās ont un aspect abandonné et presque déserté montre que la population indigène ne cultive pas la terre, l'image des bédouins renforce ce message. Il semble qu'aux yeux de Mary Rogers, les nomades représentent le manque d'attachement à la terre. Selon la « logique sédentaire¹⁰⁸⁶ », ils ne sont pas propriétaires de la terre au même titre que les paysans parce que les bédouins ne la travaillent pas. Pour cette raison, l'impression d'une présence plus importante de bédouins que de paysans à Arţās véhiculée dans le texte de Rogers semble avoir une intention précise, celle de montrer que les indigènes majoritaires dans la vallée n'y étaient pas enracinés.

Retour au terrain

Ayant analysé les parcours des principaux acteurs du réseau millénariste organisé autour de la colonie de John Meshullam, il faut maintenant retourner sur le terrain de leur présence dans la vallée d'Arţās pour voir comment leurs visions se sont concrétisées. A ce propos, un article par Ruth Kark, intitulé « Land Purchase and Mapping in a mid-nineteenth-century Palestinian Village », nous donne une base très importante. En effet, la géographe a trouvé dans les archives de l'Etat d'Israël et dans celles de l'Institut Yad Izhak Ben Zvi à Jérusalem des cartes dessinées par Elizabeth Finn en 1860 et 1863 qui montrent les terrains appartenant aux Européens à Arţās. Les deux cartes, que Ruth Kark estime être parmi les premières cartes pré-cadastrales d'un village palestinien à l'époque moderne¹⁰⁸⁷ ainsi que les informations provenant des dites archives et des travaux d'archéologues et de géographes israéliens, apportent des éléments nécessaires pour évaluer l'ampleur de la colonie occidentale d'Arţās.

¹⁰⁸⁵ Rogers, 1865, p. 74.

¹⁰⁸⁶ Claudot-Hawad, 1990, p. 232.

¹⁰⁸⁷ Kark, 1997, p. 150.

Ainsi, Edward Robinson estimait en 1852 que la surface des terrains cultivés par John Meshullam était entre 15 et 20 demi-hectares. Les terrains appartenant au couple Finn étaient d'un demi-hectare au début des années 1850 pour atteindre trois demi-hectares et demi à la fin des années 1850. En 1881, 85 demi-hectares étaient cultivés dans la vallée d'Artās, deux cinquièmes de ces terrains appartenaient à trois Européens, une information que Ruth Kark prend des archives du Consul américain H. Gillman¹⁰⁸⁸. Il semblerait que deux de ces trois personnes étaient Henri Baldensperger et Emilia Meshullam. Sur la carte de juin 1863 (voir ci-dessous), dessinée pour démontrer les revendications du couple Finn au moment de leur faillite¹⁰⁸⁹, on voit que la plupart des terrains appartenant aux Européens étaient dans la vallée basse (*lower valley*). Auparavant, Meshullam avait loué des terrains dans la vallée haute (*upper valley*), plus près du village. En 1863, ces terrains étaient à nouveau cultivés par les paysans d' Artās¹⁰⁹⁰.

Mise à part sa valeur en termes d'informations, l'article de Ruth Kark montre également une manière d'interpréter l'histoire d'Artās et de la colonie de Meshullam qui semble refléter une vue majoritaire dans l'historiographie israélienne. Ainsi, elle focalise sur l'instabilité de la présence de la population paysanne entre le 17^e et la moitié du 19^e siècle et affirme que les paysans d'Artās, comme ceux des villages avoisinants, devenaient à l'époque semi nomadiques ou bien ils s'installaient à Bethléem et dans d'autres villages¹⁰⁹¹. Cette utilisation du terme semi nomadique est problématique car il y a dans la région de Bethléem des semi nomades, à savoir les Ta'āmra, et leur mode de vie diffère considérablement du mode de vie de paysans déplacés. Les Ta'āmra, dont le centre de gravitation est la région de Bethléem, sont des bergers avant d'être des agriculteurs bien qu'ils aient toujours pratiqué l'agriculture de subsistance. Leurs déplacements étaient, à l'instar des déplacements des bédouins, réguliers et suivaient les exigences alimentaires de leur bétail. Cette erreur dans la représentation des déplacements forcés des Raṭāsna ne semble pas anodine si on la considère dans le contexte de la conclusion tirée par Ruth Kark :

The two maps of agricultural land in Artas in the 1860s were created in the context of *early modern European agricultural settlement* in Palestine. [...]

¹⁰⁸⁸ Kark, 1997, p. 159.

¹⁰⁸⁹ Kark, 1997, p. 159.

¹⁰⁹⁰ « Map of Urtas Valley, 16 June 1863 », déchiffré par Ruth Kark, appelé Fig. 3b dans Kark, 1997, p. 157.

¹⁰⁹¹ Kark, 1997, p. 152.

These maps, when combined with a wide collection of written documents, reflect more general processes in nineteenth-century Palestine, including improved personal security and the subsequent stability of settlements, the availability of an inventory of *deserted land*, the *development of waste land*, the return of Arab fellahin to their lands, and the involvement of urban landlords and bedouin in cultivation, land lease, and sale. The settlement of Europeans and the mapping of Artas were part and parcel of Christian millenarian and missionary trends in mid-nineteenth-century Europe and America. *The impact of such small-scale activity upon Christians and Jews abroad and on the productivity and development of modern agriculture in Palestine extended far beyond the experiences described in this Palestinian village*¹⁰⁹².

Ruth Kark est certes correcte quand elle affirme que l'exemple de la colonie d'Arţās est représentatif des développements plus généraux en Palestine au 19^e siècle mais son insistance sur l'aspect déserté et désolé du pays semble relever d'une lecture non-critique des sources occidentales de l'époque. Cette représentation des faits historiques ressemble beaucoup à ce que Vincent Lemire appelle la « rhétorique de ruine »¹⁰⁹³ en analysant les écrits des archéologues européens du 19^e siècle sur l'infrastructure hydraulique de Jérusalem. En effet, Ruth Kark semble avoir repris les images d'Arţās créées par James Finn et Mary Rogers. Finn a parlé de la rédemption de terres désolées à propos d'Arţās¹⁰⁹⁴ et Mary Rogers a beaucoup développé l'image d'un village désolé, en ruines, en décrivant sa vision d'Arţās¹⁰⁹⁵, deux idées qui peuvent être contestées à l'aide d'autres sources comme nous l'avons vu dans la deuxième section du présent chapitre. La dernière phrase de l'article de Ruth Kark mérite une attention particulière car elle concerne le rayonnement de la colonie d'Arţās en tant que colonie modèle. La géographe a développé cette idée en plus de détails dans un article de

¹⁰⁹² Kark, 1997, pp. 159-160. Italiques ajoutés.

¹⁰⁹³ Lemire, 2006, p. 107.

¹⁰⁹⁴ La citation suivante de James Finn figure dans l'introduction du troisième chapitre de ma thèse : « It was possible that the spectacle of a *paradise* of gardens and orchards, where only *a few years ago* all had been *desolation*, a *flourishing village* of natives where lately had been only *ruins*, and regular payment of a large sum of taxes to the Sultan's treasury from a place heretofore paying nothing (and legally exempt), might infuse useful ideas on the subject of *redeeming waste lands*, filling the Sultan's exchequer, and *changing marauding natives into cultivators of the soil*, and *all this in connexion with Jewish industry* (Granqvist, 1931, p. 15 (citation du livre, *Stirring Times*, par James Finn). »

¹⁰⁹⁵ Rogers, 1989, pp. 319-320.

1983 intitulé « Millenarism and agricultural settlement in the Holy Land in the nineteenth century » :

What significance had these unsuccessful ventures for later settlement schemes? Despite their failure, they were very important in the history of agricultural settlement in nineteenth-century Palestine. The settlers we have discussed maintained a wide range of international contacts during the period of their activity – through sermons and through reports in the press in America, England, Germany and Palestine; they issued pamphlets, wrote letters and met many personalities. In addition, many people who heard indirectly about these undertakings took an interest in them. Their ideological and practical pioneering attempts at settlement contributed much to the discussions held at the time in Jewish and Protestant circles regarding the possibilities of settling in Palestine. These early settlement attempts appear to have stimulated the early preachers and founders of the first Jewish societies for agricultural settlement in Palestine (such as Rabbi Zvi Hirsch Kalischer, Rabbi Yehuda Alkalai, Rabbi Eliyahu Guttmacher, Dr Haim Luria and Shimon Berman). This is clear from many references in their writings to the American settlement experience. [...] Many years after the failures and the disappearance of the American settlers from Palestine, their story reverberated in Jewish polemic literature advocating settlement on the land as examples to be, or not to be, followed. Other than their ideological influence on Jewish settlement, it is clear that their introduction of new technologies in the sphere of agriculture, the building trades, crafts, transportation and road services left an imprint¹⁰⁹⁶.

La colonie agricole de John Meshullam et ses associés a donc servi de modèle à l'instar des colonies américaines telles celles de Clorinda Minor à Arțās et à Mount Hope qui sont au centre de cet article de Ruth Kark. La colonie d'Arțās était un des exemples contemplés par les colons sionistes qui allaient suivre et s'installer en Palestine vers la fin du 19^e siècle. Il semble que c'est précisément ce lien qui rend la mémoire de la colonie si dérangeante pour les Rațāsna.

¹⁰⁹⁶ Kark, 1983, pp. 59-60.

CHAPITRE 4

LES RAṬASNA ET LES AUTRES : MODES DE COEXISTENCE ET DE CONFLIT

Stories of cultural contact and change have been structured by a pervasive dichotomy: absorption by the other or resistance of the other. A fear of lost identity, a Puritan taboo on mixing beliefs and bodies, hangs over the process. Yet what if identity is conceived not as [a] boundary to be maintained but as a nexus of relations and transactions actively engaging the subject? The story or stories of interaction must then be more complex, less linear and teleological¹⁰⁹⁷.

Après avoir longuement évoqué l'histoire du village et de ses acteurs, nous allons maintenant consacrer un chapitre principalement aux relations entre les Raṭāsna et les Autres, avant d'aborder, plus loin, les thématiques mémorielles. Partant de l'idée que la rencontre avec l'Autre est un facteur décisif dans la construction de l'identité d'un groupe, nous allons analyser les différentes rencontres entre les Raṭāsna et les étrangers. L'objectif est de montrer la grande complexité de ces rapports, que nous éviterons de figer d'emblée dans des catégories basées sur le concept général du pouvoir supérieur de l'Européen ou de l'Occidental face à son Autre, dans ce cas, l'habitant d'Arṭās. En revanche, il ne s'agit pas non plus de minimiser les contraintes réelles subies par les paysans et les Ta'āmra, ni l'appui institutionnel et politique dont jouissaient certains acteurs occidentaux de l'histoire d'Arṭās. En effet, nous ne pourrions comprendre les rapports entre les Raṭāsna et les étrangers que dans le contexte des événements de la moitié du 19^e siècle jusqu'aux années du mandat britannique en Palestine.

La présence occidentale à Arṭās peut être divisée en trois groupes et en trois phases distinctes : le réseau millénariste organisé autour de John Meshullam (de 1849-1877¹⁰⁹⁸), celui du Couvent d'Hortus Conclusus (1901-1913¹⁰⁹⁹) et, enfin, le réseau de chercheurs formé autour de Louise Baldensperger (1925-1933¹¹⁰⁰). Ces trois groupes avaient des objectifs différents et engageaient donc des interactions différentes avec les villageois. Les villageois, quant à eux, n'ont pas eu de réaction uniforme à cette présence occidentale, mais ont agi en fonction de leur propre perception des objectifs de chaque groupe et aussi en fonction des rapports de force,

¹⁰⁹⁷ James Clifford, *The Predicament of Culture*, cité dans White, 1991, p. ix.

¹⁰⁹⁸ Cette période va de l'année où Henri Baldensperger se joint à John Meshullam jusqu'à l'année du décès de ce dernier.

¹⁰⁹⁹ Cette période s'étend de l'année où la construction du couvent a été terminée jusqu'à la dernière année pour laquelle nous avons analysé la correspondance entre le couvent et le consulat français.

¹¹⁰⁰ Cette période prend comme point de départ le début du premier séjour sur le terrain de Granqvist à Arṭās et se termine avec le travail de terrain de Grace Crowfoot.

variables selon les contextes historiques. Il existait donc trois modes de coexistence et de conflit entre Occidentaux et Raṭāsna, et au premier d'entre eux nous associerons également les Ta'āmra, élément intermittent dans la constellation sociale d'Arṭās jusqu'à la fin du 19^e siècle.

Le premier mode de coexistence et de conflit est celui que nous appelons un *modus vivendi* dans lequel Meshullam, les Raṭāsna et les Ta'āmra étaient engagés pendant les premières années de la présence de Meshullam dans la vallée d'Arṭās. Cette désignation, qui doit beaucoup aux idées de l'historien américain Richard White, souligne le rôle de l'équilibre (toujours relatif) dans les rapports de force entre deux groupes et met en relief les dépendances mutuelles nécessaires à leur survie. Ce *modus vivendi* entre Meshullam, les Raṭāsna et les Ta'āmra a été progressivement remplacé par une situation de domination quasi-coloniale due au rôle important du Consul britannique James Finn à partir de 1852.

Le Couvent d'Hortus Conclusus est au centre du deuxième mode de coexistence et de conflit, défini comme un *mode de cohabitation*, produit à la fois de l'isolation relative du Couvent par rapport au village et de son statut d'institution religieuse sous le protectorat religieux de la France. La France était en effet – en vertu des Capitulations signées en 1740 avec l'Empire ottoman¹¹⁰¹ – défenseur des catholiques non ottomans résidant dans l'Empire ottoman ainsi que des lieux saints reconnus par le rite latin se trouvant dans l'Empire¹¹⁰². Ainsi, le consulat français a joué un rôle important dans les interactions entre les sœurs du Couvent, non ottomanes, et les habitants du village d'Arṭās.

Le troisième mode de coexistence et de conflit est celui de la *rencontre interculturelle et interreligieuse*. En effet, plusieurs membres de la famille d'Henri Baldensperger se sont intéressés de près à la société arabe. Lui-même, dans sa propre conception de vocation missionnaire, cherchait le dialogue avec les autres religions, à savoir le judaïsme et l'islam. Sa fille Louise, quant à elle, est devenue une sorte de catalyseur d'études palestiniennes, certes encore imprégnées du paradigme biblique, mais qui ont, en grande partie, constitué le point de départ du cadre orientaliste.

¹¹⁰¹ Mayeur-Jaouen, 1995, p. 793.

¹¹⁰² Officieusement, la France jouait également le rôle de protecteur à l'égard des chrétiens ottomans. Nous reviendrons sur ce point un peu plus loin.

I. De l'accomodement au ras-le-bol

Avant de commencer l'analyse des rapports entre John Meshullam et ses associés, d'un côté, et les Raṭāsna et les Ta'āmra de l'autre, nous allons présenter brièvement quelques-uns des protagonistes locaux de cet épisode de l'histoire d'Arṭās. Ainsi, dans le journal du Consul Finn, qui est notre source principale pour ce qui suivra, on trouve de nombreuses références à cinq hommes :

- Jād Allah 'Ūda, le cheikh d'Arṭās
- Ḥamdān al-Ta'marī, cheikh de la tribu semi-nomade des Ta'āmra et allié du Consul Finn
- Sāfī al-Zīr, autre cheikh de la tribu des Ta'āmra, qui allait devenir l'ennemi du Consul Finn
- Salīm Shakhtūr, cheikh des Fawāghra, grand clan ('*ashīra*) musulman de Bethléem
- Subbāh Shūka, autre cheikh des Fawāghra.

Pour décrire ces hommes, nous allons nous appuyer en premier lieu sur Granqvist à la fois pour les informations qu'elle nous fournit sur les familles et pour certains éléments de l'histoire orale de la région d'Arṭās.

Jād Allah 'Ūda était issu du clan des Sa'd¹¹⁰³, l'un des quatre clans principaux d'Arṭās selon Granqvist¹¹⁰⁴, qui confirme d'ailleurs qu'il était le cheikh du village vers 1850¹¹⁰⁵. Le clan des Sa'd habitait, depuis le milieu du 19^e siècle, le quartier oriental du village, tout comme les Rabay'a, les Sanad et les Shaḥḥādah¹¹⁰⁶. Notons que les clans d'Arṭās appartenaient à la faction de Qais, tandis que les Ta'āmra appartenaient à la faction opposante de Yaman¹¹⁰⁷. Comme nous l'avons déjà mentionné au chapitre 2, les Ta'āmra ont souvent mené des razzias contre le village d'Arṭās pendant la première moitié du 19^e siècle¹¹⁰⁸. Les rapports entre les Raṭāsna et les Ta'āmra

¹¹⁰³ Granqvist, 1931, p. 158.

¹¹⁰⁴ Granqvist, 1931, pp. 88-91.

¹¹⁰⁵ Granqvist, 1931, p. 80, note de bas de page 1. Nous retrouverons Jād Allah 'Ūda au chapitre 5, dans une histoire racontée par les Arṭāsiyāt d'Amman.

¹¹⁰⁶ Al-Ju'ba, 2002, p. 65. Les Mashānī et les Shahīn habitent le quartier occidental du village (*idem.*). Selon Nazmī al-Ju'ba, la division de la communauté villageoise entre quartier oriental et quartier occidental date de l'époque où les Raṭāsna ont quitté Qal'at al-Birak pour se réinstaller au village même.

¹¹⁰⁷ Granqvist, 1931, p. 14.

¹¹⁰⁸ Seger, 1981, p. 18.

étaient donc généralement tendus, tension exacerbée par les conflits entre deux familles rivales et leurs alliés respectifs, ralliés aux factions de Yaman et Qais dans les environs d'Arṭās en 1853-1854.

Ḥamdān al-Ta'marī était un cheikh parmi d'autres chez les Ta'āmra, mais il était celui qui avait le plus de contacts avec le Consul Finn. Comme nous l'avons mentionné plus haut, le Consul avait tissé beaucoup de liens avec les tribus bédouines en Palestine¹¹⁰⁹, surtout en les engageant comme guides pour les touristes occidentaux¹¹¹⁰. Les liens du Consul avec la tribu des Ta'āmra étaient un exemple de cette politique¹¹¹¹. Ḥamdān¹¹¹² semble avoir été un interlocuteur important pour Finn qui lui a demandé à plusieurs reprises d'intervenir dans des médiations à propos de la colonie de Meshullam à Arṭās¹¹¹³.

Sāfī al-Zīr, semble, au contraire, avoir été un ennemi redoutable pour Finn. Ce cheikh des Ta'āmra, qui avait acquis une réputation de rebelle en tuant un officier ottoman en septembre 1858¹¹¹⁴, a inlassablement entravé la plupart des projets de Finn dans la région d'Arṭās, bien qu'il ait vendu un terrain à Elizabeth Finn, épouse du Consul, en mai 1856¹¹¹⁵. Al-Zīr était issu d'une famille que Granqvist qualifie de très ancienne et distinguée. Dans une note de bas de page, elle cite un jeune berger qui disait en 1926 : « Kull id-dinya taht iz-Zir », expression qu'elle traduit par « The whole world obeys iz-Zir¹¹¹⁶ ». La famille al-Zīr était également connue pour la grande taille et la force physique de ses hommes¹¹¹⁷, et Sāfī était particulièrement réputé pour son courage. Ainsi, Henri Baldensperger écrit dans son journal privé :

23. [octobre 1865] Aujourd'hui j'ai écrit une lettre à M. Hauth, dans laquelle je devais lui parler de tous les décès dus au choléra ici. Les gens s'enfuient s'ils le peuvent, [...] même les soldats sont partis à Nabi Samuel, et en conséquence, les prisonniers se sont

¹¹⁰⁹ Blumberg, 1980, p. 81.

¹¹¹⁰ Blumberg, 1980, p. 80.

¹¹¹¹ Blumberg, 1980, p. 97.

¹¹¹² Il est par ailleurs possible que Ḥamdān ait également eu des liens avec le Dr. Charles Sandreczki, secrétaire de la Christian Missionary Society (CMS) à Jérusalem. Ce dernier, dans un rapport sur l'un de ses séjours chez les Ta'āmra en 1866, parle du cheikh « Ismain el Hamdān » comme le plus important des cheikhs de la tribu (« Sandreczki Papers », CMS, no. 530, p. 1).

¹¹¹³ La première mention de Ḥamdān est pour l'année 1851. Blumberg, 1980, p. 90.

¹¹¹⁴ Ziyād al-Madanī a repéré un registre ottoman qui parle de ce meurtre : Registres du tribunal de Jérusalem, no. 354, 1284h / 1868, p. 184, dans Al-Madanī, 2004, p. 101.

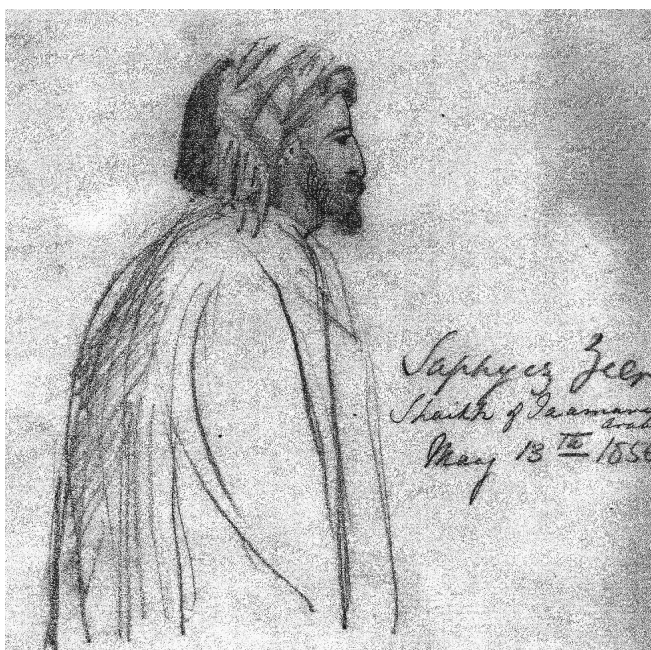
¹¹¹⁵ Rogers, 1989, pp. 316-317.

¹¹¹⁶ Granqvist, 1931, p. 98, note de bas de page 1. Je reprends la translittération utilisée par Granqvist.

¹¹¹⁷ Rogers, 1989, p. 316.

échappés de la prison, avec leurs chaînes, mais ils ont été rattrapés, le grand cheikh Safi Sir s'est bien défendu, sans armes et en chaînes, mais il a succombé à la supériorité numérique¹¹¹⁸.

Le dessin ci-dessous¹¹¹⁹, représentant Sāfī al-Zīr de profil, est l'œuvre de Mary E. Rogers. Alors qu'au niveau du corps, ce dessin ressemble à un brouillon, il est très travaillé au niveau de la tête. Nous savons, par la lecture de son livre *Domestic Life in Palestine*, que Mary Rogers dessinait souvent les personnes qu'elle rencontrait et nous savons également qu'elle était particulièrement impressionnée par cet homme¹¹²⁰.



Enfin, les deux cheikhs de Bethléem, Subbāh Shūka et Salīm Shakhtūr, représentaient deux clans de la ville de Bethléem, faisant tous les deux partie des Fawāghra¹¹²¹, un grand clan ('ashīra) musulman originaire de la région de Faghūr (au sud d'Arṭās). Selon l'historien local Khalīl Shūka, le clan des Fawāghra aurait été le premier grand clan musulman à s'installer dans la ville de Bethléem au 16^e siècle¹¹²². Quand Hilma Granqvist a fait son travail de terrain à Arṭās

¹¹¹⁸ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 246, ma traduction.

¹¹¹⁹ Dessin no. 164, Carton « Finn Watercolors », PEF.

¹¹²⁰ Rogers, 1865, p. 407 ; cité au chapitre 3 de notre étude.

¹¹²¹ Jusqu'à aujourd'hui, le quartier de la vieille ville de Bethléem qui est près du marché s'appelle Hārat al-Fawāghra.

¹¹²² Khalīl Shūka est l'auteur d'un livre sur l'histoire de Bethléem à l'époque ottomane, basé sur les registres ottomans. Il a également participé au projet « Mediterranean Voices » initié par Euromed

sur l'époque mandataire, elle a trouvé de nombreux liens matrimoniaux entre les Raṭāsna et les Fawāghra ; elle qualifie ces derniers de « demi paysans »¹¹²³. Il semble que Finn ait choisi les deux cheikhs de Bethléem comme médiateurs dans certains conflits à Arṭās en raison de leur position influente dans la région de Bethléem mais aussi en raison des liens matrimoniaux entre les Raṭāsna et les Fawāghra, d'un côté, et les Fawāghra et les Ta'āmra, de l'autre.

La coexistence entre les Raṭāsna et la colonie de Meshullam est passée par plusieurs phases distinctes. Ainsi, la période de 1845 à 1851 a marqué un changement de la réalité sociale d'Arṭās suivi d'un accommodement entre Raṭāsna et colons. A partir de 1852, le Consul Finn s'est davantage impliqué à Arṭās, multipliant ses interventions en faveur de Meshullam, tout en restant dans un cadre de médiation forcée par la pression et l'intimidation vis-à-vis des villageois et des Ta'āmra. L'année 1856 a marqué le début d'un conflit ouvert entre Finn d'un côté et les Raṭāsna de l'autre. Les Raṭāsna ont, en effet, subi des intrusions de plus en plus soutenues dans leur vie sociale de la part du Consul Finn. La période de 1856 à 1858 a également vu naître les premiers désaccords importants entre James Finn et John Meshullam vis-à-vis de la stratégie de coexistence suivie à l'égard des villageois et des Ta'āmra. Finalement, les quatre années de 1858 à 1862 ont vu l'entrée en scène de Peter Meshullam, l'un des fils de John Meshullam, devenu le chancelier non-officiel du Consul Finn en 1857¹¹²⁴. Les conflits de cette période ont culminé avec la mort tragique de Peter, que le Consul britannique considérait comme un meurtre, ce qui illustre à quel point les rapports entre Peter Meshullam et James Finn, d'un côté, et les Ta'āmra de l'autre, se sont dégradés pendant ces quatre années.

Le *modus vivendi* entre John Meshullam, les Raṭāsna et les Ta'āmra

La situation au début de l'installation

John Meshullam commence à établir sa colonie agricole à Arṭās durant une période de l'histoire du village et de la Palestine marquée par le changement. Comme nous l'avons évoqué plus haut, les Ottomans ont repris le contrôle de la Palestine seulement quatre ans avant l'installation de la colonie agricole de Meshullam dans la vallée d'Arṭās en 1845. Le mouvement des Tanẓīmāt vient tout juste de commencer avec la réforme des impôts mais aussi avec des mesures visant à améliorer la sécurité dans les campagnes palestiniennes. La Grande Bretagne a

Heritage et financé par l'Union Européenne. Un entretien fait dans ce cadre se trouve sur le site internet de ce projet : Internet : <http://www.med-voices.org>, consulté en août 2007.

¹¹²³ Granqvist, 1931, pp. 98-99.

¹¹²⁴ Blumberg, 1980, p. 277.

ouvert son premier consulat à Jérusalem en 1838, sept ans avant l'établissement de la colonie agricole. En 1845, le vice-consul Young est dans sa dernière année de service à Jérusalem ; en 1846, James Finn va devenir consul britannique à Jérusalem.

En 1845, John Meshullam trouve à Arṭās des habitants qui n'osent pas se réinstaller dans la vallée par crainte de leurs voisins auxquels ils doivent le prix du sang, vraisemblablement les Ta'āmra¹¹²⁵. Nous avons vu qu'en payant le prix du sang, Meshullam devient leur bienfaiteur, statut dont il est lui-même bien conscient et qu'il exploite probablement par moment¹¹²⁶. L'installation d'Henri Baldensperger à Arṭās en 1849 et celle de la famille Meshullam en 1850 signalent une certaine stabilité et une sécurité qui contribue à encourager le retour définitif des Raṭāsna chez eux. L'année 1850 est également celle d'une rupture importante dans l'histoire d'Arṭās d'un autre point de vue : c'est en effet l'année où les Raṭāsna perdent le devoir qu'ils avaient depuis plusieurs décennies : la garde de l'aqueduc et des bassins dits de Salomon leur est enlevée et apparemment, ils sont également de nouveau soumis à l'impôt¹¹²⁷.

Les sept premières années à Arṭās : changement et accommodement

Les sept premières années de la présence de Meshullam (1845-1851) correspondent donc à une période où un grand nombre de changements se produisent dans la vie des Raṭāsna, dont la perte de leurs devoirs à l'égard du pouvoir ottoman, base importante de leur existence. Pendant ces années, la coexistence semble plutôt paisible entre Meshullam, les paysans et les Ta'āmra à Arṭās, malgré le projet colonialiste de Meshullam. Pour les indigènes qui habitent la vallée, ce projet ne pose apparemment aucun problème tant que les autochtones restent propriétaires de leurs terres et tant que les locataires étrangers n'interviennent pas dans leurs affaires.

Autre facteur important, le travail des colons contribue à la revalorisation de la vallée d'Arṭās et les outils et méthodes qu'ils introduisent sont probablement vus d'un œil positif par les paysans d'Arṭās. C'est en tous cas ce qu'affirme Friedrich Grossteinbeck, colon allemand qui s'installe à Arṭās avec l'aide de Meshullam vers 1850 :

¹¹²⁵ Voir mon analyse à ce sujet au chapitre 3.

¹¹²⁶ Wood, 1851, p. 119.

¹¹²⁷ Comme nous l'avons vu dans le chapitre 2, les sources archivistiques ne permettent pas d'établir un lien entre le devoir de garde et des privilèges tel l'exonération des impôts, mais l'histoire orale présente ces deux faits comme liés. Par ailleurs, les sources écrites ne précisent malheureusement pas de quel impôt il s'agit ('ushr, salyane, farda).

As soon as the Arabs discover that they can derive profit from new comers, they suffer them willingly to dwell among them. They are well aware that the soil becomes more productive to them when farmed by us, than when cultivated by themselves; and therefore, they readily leave us undisturbed¹¹²⁸.

John Meshullam et ses associés, grâce à leurs réseaux de soutien respectifs, travaillent avec des outils qui ne sont pas encore connus en Palestine à l'époque. Si l'on examine la seule liste d'outils apportés par Clorinda Minor et ses disciples, il devient évident que ce genre d'amélioration ne peut pas laisser les villageois indifférents. Parmi ces outils, il y a, entre autres, un moulin à farine, un moulin à maïs et une brouette¹¹²⁹.

Selon Blumberg, Meshullam aurait essayé, autant que possible, de vivre « comme un Arabe¹¹³⁰ ». Il est difficile de savoir comment Blumberg a pu arriver à cette conclusion, et de savoir ce qu'il entendait concrètement par vivre comme un Arabe parce que son livre ne contient aucun détail sur le mode de vie de John Meshullam. Ce que l'on peut dire, c'est que Meshullam se voulait généralement discret et respectueux dans ses interactions avec la population locale et que ses actions semblent en effet, pour la plupart, avoir confirmé cette intention. Il semble même que les Raṭāsna l'auraient surnommé Abū Shalām, le rendant ainsi, en quelque sorte, familier¹¹³¹.

Néanmoins, même pendant ces années de coexistence relativement paisible, des difficultés surviennent parfois dans les rapports entre les paysans d'Arṭās, les Ta'āmra et la colonie agricole de Meshullam. Ainsi, les Ta'āmra revendiquent régulièrement le droit d'utiliser l'eau dans la vallée alors que Meshullam a apparemment établi un bail pour le droit d'utiliser l'eau des trois bassins dits de Salomon pour ses jardins¹¹³². La présence de Meshullam et de ses associés semble même parfois inquiéter certains Raṭāsna, comme le révèle Henri Baldensperger dans son journal privé :

24 [novembre 1849] Après avoir passé deux heures dans ma tente, j'ai entendu des cris très forts, et quand je suis monté pour voir ce qu'il se passait, j'ai vu

¹¹²⁸ Wood, 1851, p. 123.

¹¹²⁹ Wood, 1851, p. 135 ; Ben Arie, 1986, p. 67.

¹¹³⁰ Blumberg, 1980, p. 81.

¹¹³¹ No. 62, Série A92, MAE-CADN.

¹¹³² Blumberg, 1980, pp. 97, 119. Il semble d'ailleurs douteux que Meshullam ait pu se réserver le droit exclusif à l'eau des bassins dits de Salomon, ces derniers relevant de la responsabilité des autorités ottomanes comme partie intégrante du *waqf* hydraulique de Sulaymān I.

presque tout le petit village sur notre terrain, en train de se disputer et de crier. J'ai observé de loin, me demandant si je devais descendre ou si ma présence allait les agiter d'avantage. Pendant que je réfléchissais, une forte pluie a commencé à tomber qui a dispersé la foule. Quand je me suis renseigné sur la raison [de cette agitation], [on m'a dit] que plusieurs [personnes] réclamaient la propriété du terrain, et menaçaient de le détruire, ainsi que ma tente et tout le reste, mais ils ne l'ont pas fait. Je suis donc allé à Jérusalem pour informer mon compagnon [Meshullam], et aujourd'hui...il est allé avec [?] et moi pour examiner les affaires. Il semble que plusieurs vont devoir aller au sérail à Jérusalem...¹¹³³.

Dans le journal du Consul Finn, il y a une note datée du 18 mai 1850 à propos d'une menace contre Meshullam : « Letter to Pasha concerning the threat to Meshullam¹¹³⁴. » Il n'y pas de plus amples informations sur la nature et la raison de cette menace mais le fait qu'elle ait été notée montre que la présence de Meshullam et de ses associés n'est pas appréciée par tous les éléments de la société rurale.

Nous avons qualifié la manière dont Meshullam, les Raṭāsna et les Ta'āmra coexistaient pendant les premiers années de la présence de Meshullam dans la vallée d'Arṭās de *modus vivendi*. Cette désignation de la nature de leurs rapports implique une notion d'accommodement telle que Richard White l'a formulée à propos des rapports entre les colons européens et les Indiens dans la région des Grands Lacs (appelée le pays d'en haut) en Amérique du Nord, avant 1815¹¹³⁵. L'accommodement repose sur un équilibre relatif dans les rapports de force entre deux groupes, équilibre imposé par le besoin d'échanges mutuels nécessaires à la survie des groupes. Ainsi, grâce à la présence d'étrangers dans la vallée, les Raṭāsna se sentent moins en danger vis-à-vis de la menace des Ta'āmra. De plus, ils ont la possibilité de revaloriser leurs terres arables plus rapidement et plus efficacement à l'aide des outils que les colons ont mis à leur disposition. Après leur retour définitif au village en 1850, les Raṭāsna ont besoin de bonnes récoltes pour pouvoir payer leurs impôts. On voit donc aisément les avantages tangibles que les Raṭāsna peuvent tirer de la présence étrangère dans leur vallée. Meshullam, pour sa part, a besoin des Raṭāsna parce qu'il ne peut pas se fier à la seule protection du consul britannique. Son besoin de

¹¹³³ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 74, ma traduction.

¹¹³⁴ Blumberg, 1980, p. 71.

¹¹³⁵ White, 1991, p. x.

sécurité augmente encore à partir de juin 1850 lorsqu'il s'installe à Arṭās avec sa famille¹¹³⁶. Arṭās se trouvant à plus de douze kilomètres de Jérusalem, la situation sécuritaire dans les campagnes n'est pas encore stable et la protection consulaire est largement théorique. Meshullam et ses associés ont donc besoin d'un lien de solidarité avec les paysans d'Arṭās pour parer à la menace des Ta'āmra. Bien que Meshullam et Finn aient établi des liens personnels avec quelques cheikhs venant de cette tribu, les Ta'āmra sont un élément volatile dans la constellation sociale de la région d'Arṭās.

Selon le colon allemand Friedrich Grossteinbeck, mentionné plus haut, les liens de voisinage entre colons et population locale sont bons en 1850-1851, et les colons se sentent en sécurité. Ils ne craignent ni violence ni vol.

This much we have already gained; all our neighbors, who are Turks, are well disposed towards us. We have also several friends in Bethlehem, where Christians and Turks live in good neighbourhood. We can leave our house open by day and night without fear; as yet nothing has ever been purloined. In the beginning we had sometimes to be absent for three days together in Jerusalem; the house was left open, and entrusted to the Arabs; but even then we lost nothing¹¹³⁷.

Dans le cadre de ce *modus vivendi* à Arṭās, la méthode privilégiée de résolution de conflits est la médiation. Meshullam semble avoir fortement favorisé ce moyen d'atteindre ses objectifs bien qu'il ait fait appel au pouvoir coercitif du Consul et du gouverneur ottoman à certains moments. Finn s'est vu obligé de fonctionner de la même manière au début mais au bout de quelques années, il a commencé à privilégier la coercition et l'intimidation dans ses rapports avec les Raṭāsna et les Ta'āmra. En date du 19 août 1851, il y a une note dans le journal de Finn qui illustre bien la politique de médiation suivie par Finn au début :

The Consul at Bethlehem had an interview under trees with Hhamdân, Sheikh of Taamri, Mr. Meshullam & the shepherd of the latter – concerning the robbery of sheep & goats by the Sheraya¹¹³⁸.

¹¹³⁶ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 85.

¹¹³⁷ Wood, 1851, p. 121.

¹¹³⁸ Blumberg, 1980, p. 90. Selon Blumberg, les Sheraya étaient des bédouins (p. 98).

Selon cet extrait, le Consul retrouve ses interlocuteurs près de leur territoire dans un cadre qu'on peut imaginer assez agréable au lieu de les convoquer au consulat. Plutôt que de faire appel aux autorités ottomanes, il demande à l'un des cheikhs des Ta'āmra d'intervenir dans l'affaire d'un vol de bétail par une autre tribu bédouine. Il se sert donc des outils traditionnels du pouvoir local et de l'influence dans les campagnes palestiniennes au lieu d'avoir recours aux autorités ottomanes.

L'interventionnisme du Consul Finn à Artās et les réactions de la population locale

Première stratégie : l'intervention à travers la médiation

En 1852, James Finn envoie un petit nombre de juifs convertis ou appauvris travailler chez Meshullam¹¹³⁹. Finn s'implique ainsi davantage dans la vie quotidienne à Artās. A partir de cette date, le journal du Consul contient des notes décrivant des conflits et leur résolution par des moyens autres que la médiation. On peut constater que l'approche de Finn avec la population locale commence à changer progressivement entre 1852 et 1856. Toutefois, à Artās, le *modus vivendi* est encore intact et même renforcé par plusieurs preuves de bonne volonté de la part de Meshullam et de Finn et par leur capacité d'intervenir en faveur des Raṭāsna, dont voici un exemple :

March 9 [1852] – Consul visited the Pasha & obtained a promise that Ozman Suhhân sh[oul]d. no longer have jurisdiction over Artâss. ... March 12 – M. Tannoos visited Mr. Meshullam at Artass, and informed the inhabitants of that Valley of the Consul's mediation with the authorities on their behalf. March 13 – M. Tannoos visited His Excellency the Pasha and obtained a promise for the people of Artâss giving them time of 7 extra days for paying their taxes. Messrs. Tannoos & Meshullam being accepted as [illegible word]¹¹⁴⁰. [...] March 19 - ... Mr. Meshullam brought Mr. C. Minor as representative of the new American colony to pay his respects & they paid down 35 sovereigns for the taxes of Artâss,

¹¹³⁹ Blumberg, 1980, p. 116.

¹¹⁴⁰ Blumberg, 1980, p. 102.

the villagers being unable to pay. March 20 – Visited the Pasha and paid the taxes of Artass¹¹⁴¹.

Comme le montre cette citation, le Consul a pu intercéder pour les paysans d'Arṭās de plusieurs manières, soit en demandant au gouverneur de Jérusalem (qu'il appelle généralement le « pacha » dans son journal) de mettre fin à la collecte excessive d'impôt au nom de l'Etat par une personne - vraisemblablement un *multazim*¹¹⁴² ; soit en demandant sept jours supplémentaires pour que les villageois paient leurs impôts. Il semble aussi que l'agent consulaire (*kawās*) du consulat britannique, Mūsā Tannūs, et John Meshullam se soient portés garants pour les paysans. Enfin, Meshullam et Minor ont payé les impôts d'Arṭās lorsque les paysans n'en avaient pas les moyens. Meshullam a donc maintenu son rôle de bienfaiteur et les Raṭāsna ont continué de lui être redevables.

Seuls les Ta'āmra semblent troubler cette coexistence au cours de l'année 1852, et le Consul Finn n'apprécie guère cette perturbation. Les soupçonnant de vol, il n'hésite pas à faire appel au gouverneur de Jérusalem pour qu'il envoie des troupes exceptionnelles au village :

July 20 [1852] – Consul rode to Artas to enquire into the circumstances of the Taamri invasion; these had been on the preceding day breaking down pear trees, and they carried off a large quantity of pears, 4 lambs & they stole the silver bracelets from a woman – Application having been made to the Pasha, he sent a dozen Bash Bezuk¹¹⁴³ into the valley with an Aga ... An inventory was written on the spot of the losses sustained. July 25 – Sunday – Meshullam's lost lambs were found in the valley....¹¹⁴⁴.

Ce genre de réaction va devenir plus fréquente à partir de 1853. En effet, avec le début de la Guerre de Crimée (1853-1856), Finn multiplie ses interventions dans les affaires locales en Palestine de manière générale¹¹⁴⁵. Il est également plus présent à Arṭās notamment pendant un conflit avec les Ta'āmra en été 1853, à propos de l'eau. Celui-ci est résolu avec un compromis,

¹¹⁴¹ Blumberg, 1980, pp. 102-103.

¹¹⁴² Blumberg, 1980, p. 116.

¹¹⁴³ Troupes exceptionnelles.

¹¹⁴⁴ Blumberg, 1980, p. 108.

¹¹⁴⁵ Schölch, 1993, p. 230.

dont les détails se trouvent ci-dessous, et qui illustre bien le *modus vivendi* autour de la colonie de John Meshullam.

June 24 [1853] – Kawass returned from Artas – saying that many Arabs with their flocks of camels, sheep & oxen were destroying the property of Meshullam there – [...] June 25 - Cancelliere went before daybreak at 3 o'clock to Artas – he returned at 11 o'clock leaving the Kawass to guard the property of Mr. Meshullam – many sheep and goats had been drinking from the stream of Artas and some of the stones of Meshullam's boundary walls had been thrown down by them – [...] June 27 – Monday – The Kawass at Artas, Dervish Aga and the Kawass drew up a paper signed by the Sheikhs under the responsibility of Subbahh Shokeh etc. Dervish Aga went with Mr. Rogers at night to the Pasha. [...] July 11th – Monday – Went to Artas ... – and drew up a formal paper with all the Sheikhs of the Taamri ...[...] July 19 - ... Mr. Rogers rode to Artas to inspect the wall built for keeping off Arab flocks - ¹¹⁴⁶.

Ici encore, Finn fait appel aux instances locales dominantes : Subbah Shūka de la tribu de Fawāghra est un cheikh influent à Bethléem. Le Consul britannique lui demande de s'impliquer dans une affaire qui ne le concerne pas directement, car il s'agit d'un conflit entre Meshullam et les Raṭāsna d'un côté, et les Ta'āmra de l'autre. Shūka joue donc le rôle de médiateur ou arbitre.

L'accord conclu avec les cheikhs des Ta'āmra est en fait la reconduction d'un accord conclu l'année précédente¹¹⁴⁷ qu'Elizabeth Finn décrit ainsi dans ses mémoires :

Some of the Taamri Arabs from the Dead Sea became very short of water and they came up in force, all armed, to get water in Urtas. They would have made short work of it with their camels and their sheep and eaten up everything; so Mr. Rogers, the cancelliere, and a kawass were sent down to parley with them. The conference ended in terms being made. A wall was to be built across the lowest of the gardens and the water led to flow down below into a pool made on purpose. For about twenty pounds the chiefs agreed that neither they nor their people would

¹¹⁴⁶ Blumberg, 1980, pp. 130-132.

¹¹⁴⁷ Blumberg, 1980, p. 154.

trespass beyond that. This was put into writing and duly witnessed and the tribe has scrupulously kept to it ever since¹¹⁴⁸.

Pour résoudre ce conflit, les colons d'Arṭās doivent donc payer une somme d'argent aux Ta'āmra et construire un petit mur pour séparer un nouveau bassin destiné à abreuver les animaux des autres bassins d'eau et des jardins de Meshullam.

Deuxième stratégie : l'intervention à travers la pression

Entre 1853 et 1854, Arṭās se trouve au centre de l'un des derniers conflits menés sous les bannières des factions Yaman et Qais. Les hostilités se déroulent dans tout le district de Banī Ḥasan entre les familles de Muṣṭafā Abū Ghawsh et de 'Uthmān al-Laḥḥām¹¹⁴⁹. En automne 1853, les deux factions demandent aux tribus bédouines d'intervenir, et c'est ainsi que certains Ta'āmra violent l'accord conclu avec Meshullam et Finn à propos d'Arṭās :

September 3 [1853] – Mr. Rogers returned with intelligence that about 300 Tiyahah are among the Taamri Arabs persuading them to march with them at Abdulazis and that the Taamri are confined in their tents by them till they consent – Notice sent to the Pasha – Also required by the Consulate that MohD Ghanum esh Shadr and his son be arrested for outrages at Artas – [...] September 6 – Consul went to Artas and found the Taamri very troublesome – they even broke down the wall for their flocks while he was there. [...] September 7 – [...] Hhamdan et Taamri came & made some arrangements with the Consul concerning Artas. [...] September 9 – Having noticed that the Hajajeh Taamri had plundered the trees of the Arṭās people on the 8th and injured some of their persons – Consul rode off thither and consulted [...] with MohD Abu Dayain Taamri as to future proceedings – and invited him with all the Taamri of every kind or degree of Shaikhship to a meeting with the Cancelliere tomorrow morning in Bethlehem. [...] September 10 – Arabs still plundering at Artas. [...] September 12 – Jed Allah & Meshullam came to represent their case – MohD Abu Daiir (came also). Mr. Rogers went down with them to the Pasha – Plan made for seizing the Shaikhs in Bethlehem on Wednesday next. [...] September 16 – Pasha in trouble to get mules

¹¹⁴⁸ Finn, 1929, p. 112.

¹¹⁴⁹ Schölch, 1993, pp. 230-231.

& Camels for removing the soldiers ...¹¹⁵⁰ [...] September 22 – Threatening letter sent to Hhamdan & Abu Dayen. September 23 – The Taamri Arab Shaikhs came to apologize¹¹⁵¹.

Comme nous le montre le récit de ces événements, Finn veut influencer les cheikhs des Ta‘āmra de manière directe, mais simultanément, il fait appel aux autorités ottomanes pour arrêter le pillage à Arṭās. Devant l’échec de ces dernières à mobiliser leurs moyens d’intervention, Finn envoie une lettre menaçante à Ḥamdān al-Ta‘marī et Muḥammad Abū Dayyān. De quoi peut-il donc les menacer dans cette situation de crise sécuritaire dans le district ? Comme nous l’avons évoqué plus haut, le Consul britannique avait tissé des liens sociaux avec les tribus bédouines¹¹⁵² et leur assurait des emplois en qualité de guides pour les touristes occidentaux qui voulaient découvrir les régions éloignées de la Palestine. Les liens du Consul avec la tribu des Ta‘āmra représentent donc un élément important à la survie matérielle de ces derniers¹¹⁵³. Selon Blumberg, Finn leur aurait accordé une partie du marché du tourisme afin d’assurer la protection des intérêts britanniques sur le territoire où étaient situés Arṭās et la colonie agricole de Meshullam¹¹⁵⁴.

Effectively, the allocation of the tourist traffic to the Taamri Bedouins was a disguised form of purchase of Taamri protection for British interests in all their territorial range. As Meshullam had leased water rights to the three natural pools of spring water at Artas known as Solomon’s Pools, his lands and cattle became natural objects of the envy of nomadic tribes during the hot, dry summer. Only British consular protection enabled Meshullam to survive and thrive¹¹⁵⁵.

Néanmoins, les Ta‘āmra ne se comportent pas toujours comme le Consul l’aurait souhaité. Il n’hésite pas alors à les traduire en justice lorsqu’ils commettent une infraction, parfois pour les libérer quelques jours plus tard et s’assurer ainsi leur reconnaissance¹¹⁵⁶. En automne 1853, il lui aurait été difficile de menacer les Ta‘āmra d’arrestation vu l’incapacité du pouvoir ottoman à

¹¹⁵⁰ Blumberg, 1980, pp. 136-137.

¹¹⁵¹ Blumberg, 1980, p. 138.

¹¹⁵² Blumberg, 1980, p. 81.

¹¹⁵³ Blumberg, 1980, p. 80.

¹¹⁵⁴ Blumberg, 1980, p. 97.

¹¹⁵⁵ Blumberg, 1980, p. 97.

¹¹⁵⁶ Blumberg, 1980, p. 160.

s'imposer dans le district de Banī Ḥasan. Il semble donc que Finn ait menacé d'annuler ses liens de tourisme avec les Ta'āmra. C'est ainsi qu'il a pu les obliger à cesser le pillage d'Arṭās.

Troisième stratégie : l'intervention à travers l'intimidation

Les notes extraites du journal du Consul Finn à propos d'Arṭās, pour l'année 1854, montrent un changement progressif dans la stratégie de Finn et dans ses interactions avec les paysans du village. Le *modus vivendi* jusqu'alors basé sur l'équilibre des rapports de force et sur la satisfaction mutuelle des besoins entre voisins fait place à un nombre croissant d'éléments plus propres à des méthodes autoritaires.

January 30 [1854] - ... Jemani, brother of Shaikh Jed Allah brought away prisoner – but afterwards released when near Jerusalem on promise of good conduct for the future – [...] February 22 – Two Arabs brought in from Artas under accusation from Meshullam – placed in the Seraglio – [...] February 24 – The 2 Artas men released from prison. [...] March 14 – The Artas people sent a document by Mr. Meshullam, begging to be considered servants of the Consulate – [...] ¹¹⁵⁷.

On ne connaît pas le motif de ces arrestations, mais elles semblent avoir produit l'effet, souhaité par le Consul, de soumission rituelle des Raṭāsna au consulat britannique. Nous définissons cet acte de soumission comme un acte rituel puisqu'il n'a pas eu de conséquence réelle et que l'effet produit, notamment un rapprochement stratégique avec le Consul, n'a duré que quelques mois. L'objectif des Raṭāsna était d'échapper à une partie des obligations liées à leur statut de *ra'āyā* ¹¹⁵⁸, notamment à l'impôt et à la conscription qui représentait une menace importante alors que la Guerre de Crimée continuait de faire rage et de secouer l'Empire ottoman. En Palestine, elle semble avoir été en grande partie responsable de l'extrême pauvreté et même de la disette de 1854 ¹¹⁵⁹. Le contexte de cet acte de soumission peut donc nous aider à comprendre les motivations des paysans d'Arṭās. L'examen de la suite de l'acte de soumission nous permet de comprendre l'objectif des Raṭāsna : s'assurer l'aide de Meshullam pour négocier le paiement de leurs impôts. On y voit également un changement dans la logique des interactions entre le Consul et les paysans :

¹¹⁵⁷ Blumberg, 1980, pp. 159-160.

¹¹⁵⁸ Blumberg, 1980, p. 177.

¹¹⁵⁹ Finn, 1998, p. 338.

March 18 [1854] – Consul rode to Artas, & gave presents to the Shaikh & others. [...] March 24 – Scolding to Jed Allah Shaikh of Artas... [...] April 1 - ... The Artas people came to make Contracts about the new Vineyards. [...] April 10 - ... Meshullam came to propose a water-mill for Artas. [...] May 2 – Meshullam & his son Elijah came to town with the Shaikh of Artas – an with the Dragoman went to the Pasha to represent the case of the taxes – ¹¹⁶⁰

Le Consul semble avoir récompensé les Raṭāsna pour leur geste en leur donnant des cadeaux quatre jours après la réception de leur lettre. Une nouvelle logique est à l'œuvre où la soumission est suivie par une récompense et une « faute » par une réprimande. Le langage employé par Finn dans son journal trahit la logique condescendante de ses rapports avec les Raṭāsna (« Scolding to Jed Allah Shaikh of Artas ¹¹⁶¹ »). Le Consul a une manière particulière de traiter le cheikh d'Arṭās que son épouse formule clairement :

Under discipline, and especially under kind and firm treatment, the fellah is capable of much good service, whether as a soldier or as a cultivator and builder¹¹⁶².

Cette idée relève du domaine du dressage des animaux ; appliquée aux interactions entre êtres humains, elle trahit un sentiment de supériorité très fort de la part de l'auteur.

De nouveaux contrats sont conclus dans ce contexte et Meshullam intervient de nouveau auprès du gouvernement ottoman en faveur des impôts des Raṭāsna. Mais la dominance britannique suggérée par ces interactions n'est que temporaire :

May 19 [1854] - Sent in directions to make the village people pay all their taxes - and recommended Othman Lehham¹¹⁶³ to be Nazir¹¹⁶⁴ over them again - their behaviour having been ungrateful and insolent¹¹⁶⁵.

¹¹⁶⁰ Blumberg, 1980, pp. 159-164.

¹¹⁶¹ Blumberg, 1980, p. 161.

¹¹⁶² Finn, 1998, p. 335.

¹¹⁶³ Il s'agit de 'Uthmān al-Laḥḥām, chef d'une famille du district d'al-'Arqūb, et leader de la faction Qaysī dans les guerres de factions de la région de Jabal al-Quds (Jérusalem) pendant les années 1850 (Schölch, 1993, pp. 229-234).

¹¹⁶⁴ Inspecteur.

¹¹⁶⁵ Blumberg, 1980, p. 164.

Aux yeux du Consul, les Raṭāsna se sont donc comportés de manière ingrate après tout ce qu'il a fait 'pour eux'. Ainsi le Consul peut choisir d'aider les paysans d'Arṭās ou de leur refuser son aide selon leur comportement à son égard et à l'égard de son protégé, John Meshullam. Blumberg considère ce moment comme une rupture dans les rapports entre les Raṭāsna et Finn¹¹⁶⁶ et la suite des événements vient conforter ce point de vue :

May 20 - ... met the Horsemen carrying out the order to arrest Jed Allah¹¹⁶⁷. [...]

June 26 - ... Mr. Tannoos rode to Artas with a Kawass to consult Mr. Meshullam about his future leases of the valley. June 27 – Jed Allah & his people came to make lease with Mr. Meshullam for Artas. [...] June 28 – Leases renewed to Meshullam by the Artas people for 5 years more¹¹⁶⁸. [...] August 14 ... Mr. Meshullam came about the taxes of Artas – to pay 2700 P¹¹⁶⁹.

Finn passe ainsi à une logique de coercition qui, en 1854, produit encore les résultats souhaités par les colons et le Consul : les baux de Meshullam sont renouvelés par les Raṭāsna un mois après l'arrestation temporaire de leur cheikh Jād Allah. Dans ce contexte, il faut également tenir compte de la situation matérielle des Raṭāsna qui est vraisemblablement très difficile en 1854 et pendant les années suivantes. Leurs difficultés sont liées à la Guerre de Crimée et aux taxes imposées à la population de l'Empire pour financer l'effort guerrier. Dans tous les cas, les Raṭāsna ne semblent pas s'opposer ouvertement aux projets de Meshullam et Finn l'année suivante, mais ces derniers se trouvent à nouveau confrontés aux Ta'āmra.

Quatrième stratégie : l'entrée en conflit ouvert

Au cours de l'année 1855, on note que les stratégies et préoccupations de Finn s'éloignent progressivement de celles Meshullam, malgré la présence de plus en plus constante de Finn dans la vallée. Il semble que Finn se sente chez lui à Arṭās puisqu'il y passe presque tout le mois de juin avec sa famille (entre le 30 mai et le 27 juin)¹¹⁷⁰. Meshullam, quant à lui, continue de solliciter l'intervention de Finn dans certains conflits à Arṭās (comme en janvier 1855 quand il

¹¹⁶⁶ Blumberg, 1980, p. 179.

¹¹⁶⁷ Blumberg, 1980, p. 164.

¹¹⁶⁸ Blumberg, 1980, pp. 166-167.

¹¹⁶⁹ Blumberg, 1980, p. 170.

¹¹⁷⁰ Blumberg, 1980, pp. 194-195.

demande l'arrestation des deux cheikhs de Bethléem, Subbāh Shūka et Salīm Shakhtūr¹¹⁷¹), mais dès l'été, Finn semble être seul dans son acharnement contre Sāfī al-Zīr, cheikh des Ta'āmra¹¹⁷².

Dès 1855, Sāfī al-Zīr joue un rôle important dans l'histoire de la colonie agricole à Artās. A la mi-juillet, le Consul Finn, impliqué dans un conflit avec le cheikh, est amené à se comporter de manière inhabituelle, comme le montre la citation suivante extraite de son journal :

July 13 [1855] – Consul gave a feast to the Pasha at Artas – The latter arrested 5 Taamri at Bethlehem – [...] July 16 – Mr. Meshullam came to town to represent how the Taamri & others are occupying the village clamoring for release of their people – it seems that some villagers of the neighborhood were also taken – [...] July 17 – Mr. Rogers having been sent yesterday with Mr. Meshullam to assist in doing something with Saf ez Zeer, found on the road the Aga who had been sent with cavalry to arrest him, quietly returning – he went on, found that the criminal was in Bethlehem – wrote me notice of it. *I out in the dark night*. Consul went to the Seraglio and insisted on the dismissal of the two Agas (...) – after some difficulty this was done – also an order for the immediate bringing in of the two Shaikhs of Bethlehem (Sabbahh Shokie & Salim Shakhtoor) – All was done – [...] July 18 – The Bethlehem Shaikhs produced in the Seraglio [...] July 19 - ... Mr. Vice Consul Rogers & Mr. Tannoos sent by the Consul to the Seraglio, with consent to reinstate the two Agas of the Bashi Bezuk on condition of promise of future good conduct – and to release Sabbahh Shoki, but to detain Salim Shakhtoor for 8 days longer. [...] July 24 – *Consul sent a letter to Artas, prohibiting Mr. Meshullam to make peace with Safeh ez Zeer*. [...] July 26 - ... Permission to Mr. Meshullam to make peace with Safi ez Zeer, on condition that it be not considered the Consulate is concerned in it¹¹⁷³.

Cette crise commence donc le jour où Finn invite le gouverneur de Jérusalem à Artās pour un festin. Ce même jour, le gouverneur ordonne l'arrestation de cinq membres de la tribu des Ta'āmra. D'après le journal, on ne peut pas savoir si Finn a réclamé ces arrestations, mais aux yeux des Ta'āmra, le Consul est lié à cette affaire. C'est pourquoi ils manifestent leur

¹¹⁷¹ Blumberg, 1980, pp. 185-186.

¹¹⁷² Plusieurs Raṭāsna se sont d'ailleurs mariés avec des femmes de la famille al-Zīr au 19^e et au début du 20^e siècle, comme l'attestent les arbres généalogiques produits par Granqvist (Granqvist, 1931, p. 170).

¹¹⁷³ Blumberg, 1980, pp. 196-198. Italiques ajoutés.

mécontentement au village d'Arṭās. Sāfī al-Zīr est apparemment impliqué dans l'affaire (sur laquelle on ne dispose pas d'autres éléments, mais qui est probablement liée à la guerre des factions Yaman et Qays), et il doit être arrêté par un responsable de l'armée ottomane. Quand Finn apprend que ce dernier ne fait rien pour appréhender Sāfī, le Consul britannique perd ses moyens. Pour la première et la seule fois dans le journal consulaire, il parle de lui-même à la première personne du singulier (« I out in the dark night »). Le conflit avec ce cheikh a donc pris pour Finn une dimension personnelle dont il est difficile de supposer les raisons. Finn a même voulu interdire à Meshullam de « faire la paix » avec Sāfī al-Zīr, mais, il lui a finalement permis de se réconcilier avec lui à condition de le faire à titre strictement personnel. Ceci nous confirme que Finn et Meshullam n'étaient plus d'accord sur les stratégies à adopter à l'égard de la population indigène. Meshullam semble avoir toujours privilégié la médiation et la réconciliation tandis que Finn venait d'opter pour la confrontation.

Au-delà des stratégies, la prise de contrôle

Le 13 mai 1856 est une date importante dans l'histoire de la colonie agricole de Meshullam à Arṭās : ce jour là, Elizabeth Finn achète des terrains dans la vallée et devient ainsi une partenaire importante (et d'ailleurs fatale) pour Meshullam¹¹⁷⁴. Mary Rogers nous offre une description détaillée de la transaction dans laquelle Sāfī al-Zīr est l'un des principaux protagonistes :

Mrs. Finn came forward, and stood in the midst of the group of men, and said: 'O Sheik, do you agree to sell?' and Sheik Saph answered: 'I agree to sell, O my lady; do you agree to buy?' and Mrs. Finn replied: 'I buy, O Sheik.' Then the purchase-deed, which had been already prepared, was read over, signed and sealed; and one hundred and fifty sovereigns were counted slowly into the hands of the Sheik. He received the gold with great gravity and seeming indifference; but his men looked on eagerly, with hawk-like eyes. After this, about a hundred coins, of small value, were thrown on the office-floor, according to custom, and were eagerly scrambled for by all present. Thus the exact sum paid for the ground could not be ascertained. This method of selling anything, for a counted and an uncounted sum, is called 'a sale by the broken group'. When this precaution is neglected, in dealing with Arab

¹¹⁷⁴ Blumberg, 1980, p. 243.

tribes, a purchaser may be obliged to yield up property to its original owner at any moment, for the amount of the purchase money. Sheik Saph and his two chief followers were invited into the drawing-room to take coffee. They made strong professions and promises of faith and good-will towards their 'noble lady, Mrs. Finn', saying they would protect the property at the risk of their lives, and as if it were still their own. They went away evidently quite satisfied with the transaction¹¹⁷⁵.

Mrs. Finn avait pris toutes les précautions nécessaires pour assurer le succès de cette vente, notamment en respectant un rituel que Rogers présente comme une coutume bédouine dans ce genre de transaction. Sāfī al-Zīr s'est déclaré de bonne foi et a fait part de sa volonté de protéger le terrain qu'il venait de vendre à la dame anglaise. Le Consul Finn a dû croire qu'il avait ainsi transformé l'un des opposants à ses projets d'Arṭās en un allié. Ainsi rassuré, il a entrepris d'intervenir dans les affaires internes du village comme jamais auparavant.

July 18 [1856]- Kawass (Homs) sent off to Artas to displace Jed Allah from being Shaikh and to summon the Shaheen family - two horsemen from Government with him. [...] July 19 - ...The Shaheen family brought in, and on being ordered down to prison, Salehh Murken interceded for them & they promised to apologize to Mr. Meshullam. [...] July 24 - Consul at Artas - Khalāwī invested as new Shaikh of the place¹¹⁷⁶....

Finn s'est permis de congédier le cheikh d'Arṭās et d'organiser l'investiture d'un cheikh de son propre choix¹¹⁷⁷, comme si ce genre de démarches relevait de son autorité en qualité de consul britannique. On voit donc que Finn s'est progressivement immiscé dans la vie sociale et politique du village où il a exercé un véritable contrôle ; ce rôle est devenu plus important encore dans les années qui ont suivi et l'a opposé de plus en plus à son partenaire agricole, John Meshullam. Ce dernier semble avoir souffert des conséquences du comportement de Finn à plusieurs reprises.

¹¹⁷⁵ Rogers, 1989, pp. 316-317.

¹¹⁷⁶ Blumberg, 1980, p. 230.

¹¹⁷⁷ Dans les arbres généalogiques produits par Granqvist, qui remontent au début du 19^e siècle, on trouve Khalāwī dans la première génération du clan de Mashānī rapportée par ces arbres généalogiques (Granqvist, 1931, p. 178).

Il est par ailleurs possible que le choix de Khalāwī, homme du clan des Mashānī, ne soit pas le fruit du hasard. Les Mashānī et les Shahīn habitaient le quartier occidental du village¹¹⁷⁸, alors que les Sa'd, dont Jād Allah 'Ūda était issu, habitaient dans le quartier oriental. Il est possible que Finn ait bien pris en compte la stratification sociale du village dans son choix du cheikh, et que cette investiture se soit inscrite dans une pure logique coloniale de *divide et impere*.

Nouveaux obstacles : Thurayā Pacha et le Patriarcat grec orthodoxe

A partir de 1857, les événements d'Arṭās semblent être davantage provoqués par des éléments extérieurs à la société rurale de la région de Bethléem qu'auparavant. A Jérusalem, Thurayā Pacha a remplacé Kamāl Pacha et rompu avec la politique de son prédécesseur. Le nouveau gouverneur est en faveur d'une application plus rigoureuse des principes des Tanzīmāt en Palestine¹¹⁷⁹ et en vertu de l'édit de 1856, il surveille les activités des consuls européens avec méfiance¹¹⁸⁰. Selon Blumberg, Thurayā Pacha veut remettre Finn à sa place après le « comportement arrogant » qu'il a eu envers son prédécesseur pendant la Guerre de Crimée¹¹⁸¹. Quoiqu'il en soit, les Finn sont persuadés que le nouveau pacha est leur adversaire. Par ailleurs, le Consul Finn croit que le Patriarcat grec orthodoxe lui est fondamentalement opposé. Dès 1850, il rapporte au Foreign Office que le Patriarcat fait tout pour entraver les efforts britanniques en Palestine, et qu'à Arṭās, « les Grecs » ont acheté une partie de la vallée afin de concurrencer Meshullam¹¹⁸².

Aux yeux de Finn, les événements de 1857 portent la marque de ces deux adversaires aux projets britanniques. En tous cas, la situation à Arṭās se complique peu à peu, et Finn y ajoute un nouvel obstacle en confiant certaines missions à Peter Meshullam, fils de John Meshullam, et en lui donnant un rôle non-officiel dans le cadre de la politique locale du consulat britannique.

¹¹⁷⁸ Al-Ju'ba, 2002, p. 65.

¹¹⁷⁹ Schölch, 1993, p. 222.

¹¹⁸⁰ Schölch, 1993, p. 273.

¹¹⁸¹ Blumberg, 1980, p. 33.

¹¹⁸² Eliav, 1997, pp. 160-161.

En février 1857, des inconnus ouvrent la vanne du bassin de Salomon inférieur et des centaines de tonnes d'eau se déversent dans les jardins de Meshullam, détruisant plantes, arbres et murets¹¹⁸³.

February 21 [1857] – ...Consul sent to Artas – Meshullam very ill. [...] February 23 - ... Keshef sent to Artās. Odeh Azaam¹¹⁸⁴ with them, returned without doing any real good – they would not go to look at the cause of the evil. [...] February 24 - ... Peter Meshullam went with Mr. Tannoos to ask for another Keshef to look at the cause of the mischief at Artas. – 3 men taken by Meshullam breaking down the canal from Ethan to make the water destroy the pools – 8 soldiers sent to fetch them¹¹⁸⁵.

Les Finn croient voir la main du Patriarcat grec dans cette affaire ; ils sont déçus par l'attitude du gouverneur qui refuse à plusieurs reprises d'ouvrir une enquête¹¹⁸⁶. John Meshullam, par contre, semble rejeter la responsabilité sur son fils Peter qui a – dit-il - commencé à se comporter de manière arrogante et offensante envers les indigènes¹¹⁸⁷. James Finn réussit à obtenir un nouveau *kashf*¹¹⁸⁸ quelques mois plus tard mais est de nouveau déçu par l'action du gouverneur qui tient les agriculteurs à l'écart de la commission d'enquête, mais qui, en revanche sollicite la participation de Muḥammad Abū Dayyān, membre de la tribu des Ta'āmra et de Salīm Shakhtūr, cheikh des Fawāghra à Bethléem¹¹⁸⁹. Blumberg pense que la décision du pacha d'envoyer des cheikhs bédouins (ou plutôt un cheikh bédouin et un cheikh de Bethléem) au lieu d'agriculteurs reflète sa volonté de limiter la sympathie de la commission à l'égard de Meshullam¹¹⁹⁰.

Toutefois, Finn ne cesse d'essayer de renforcer son rôle à Artās en intervenant à nouveau en faveur des paysans d'Artās dès le début de l'année 1858 :

¹¹⁸³ Blumberg, 1980, p. 275.

¹¹⁸⁴ 'Awda 'Azzām était un agent consulaire du consulat britannique.

¹¹⁸⁵ Blumberg, 1980, pp. 253-254.

¹¹⁸⁶ Blumberg, 1980, p. 275. Finn, 1929, pp. 166-167.

¹¹⁸⁷ Blumberg, 1980, p. 275. Finn, 1929, pp. 166-167.

¹¹⁸⁸ Investigation.

¹¹⁸⁹ Blumberg, 1980, pp. 259-260.

¹¹⁹⁰ Blumberg, 1980, p. 276.

January 23 – Odeh Azam sent to the Seraglio to remonstrate against the soldiers in Artas for levying taxes¹¹⁹¹ [...] June 25 - ... Soldiers demanding taxes at Artas – Message sent specially to the Pasha himself¹¹⁹² [...] August 9 - Letter to the Pasha's Deputy in favor of the Artas people – to be exempted from putting [illisible] *My Artas people* ordered to put watchman over the Aqueduct ¹¹⁹³.

La formulation de cette dernière phrase exprime bien le sentiment qu'Arṭās et ses habitants appartiennent à Finn : il se voit comme leur bienfaiteur, leur protecteur et leur dirigeant. Les habitants d'Arṭās sont donc, pour Finn, des sujets dépendant de sa bonne volonté et lui devant allégeance. Au cours des années 1850, Arṭās devient l'un des champs d'intervention favoris de Finn.

1858-1859 : les premières crises désamorcées

En 1858-1859, la guerre des factions Yaman et Qays reprend après un cessez-le-feu de trois ans¹¹⁹⁴; de nouveau, ce conflit a des répercussions sur Arṭās puisque les Ta'āmra y sont engagés. Au printemps 1858, le Consul Finn se sent vraisemblablement en danger dans la région d'Arṭās à cause de la reprise des hostilités car il ne se déplace qu'en compagnie d'un agent consulaire pour aller au village, ce qui est inhabituel pour lui¹¹⁹⁵.

Dans ce climat d'instabilité se produit le meurtre de Mademoiselle Creasy, dans la région de Jabal al-Quds. Le corps de la jeune institutrice anglaise est découvert le 9 septembre 1858 dans un champ près de Jérusalem. Matilda Creasy, qui travaillait au sein d'une organisation missionnaire pour les juives sépharades appelée *The Sarah Society*¹¹⁹⁶, logeait au consulat britannique au moment de son meurtre¹¹⁹⁷. Le Consul Finn s'implique fortement dans la recherche des coupables. Selon Blumberg, Finn croit que les Ta'āmra ont tué Mademoiselle Creasy¹¹⁹⁸. C'est probablement aussi pour cette raison qu'il s'acharne sur un conflit avec les Ta'āmra deux semaines après le meurtre.

¹¹⁹¹ Blumberg, 1980, p. 281.

¹¹⁹² Blumberg, 1980, p. 291.

¹¹⁹³ Blumberg, 1980, pp. 293-294. Italiques ajoutés.

¹¹⁹⁴ Schölch, 1993, p. 233.

¹¹⁹⁵ Blumberg, 1980, pp. 286-287.

¹¹⁹⁶ Blumberg, 1980, p. 95.

¹¹⁹⁷ Blumberg, 1980, p. 309.

¹¹⁹⁸ Blumberg, 1980, pp. 310-311.

September 23 – Consul to Artas – The Taamri of the Wakh’sh committed plunder of the fruit trees just before the arrival of the Consul [...] September 24 – At daybreak in the city Shaikh Ismain & others of the Taamri were taken prisoners at the gates – And 12 Bashi Bezuk went off to Bethlehem to seize Taamri there – accompanied by my Kawass Abderrahhman – They took two men – and were conducting them to Jerusalem – Before however during [*sic*] at Mar Elias, about 50 Taamri came riding up with spears & guns to the rescue – a regular battle ensued – firing on all sides – Shaker Aga & his slave were killed, & several soldiers wounded – the prisoners were rescued in triumph. Saf ez Zeer was at the head of the Taamri & was repeatedly warned off, but he led the charge, with his Kefieh thrown back for battle [...] Consul went to the Pasha at Mar Elias and deliberated with him & the Kara Bairakdar on present measures – and rode off with 20 horsemen to Artas to do what could be done for the English residents there – This was a great relief to them, & they laid out plans for defence during the night – they having been threatened from the Taamri at Bethlehem – Consul returned by night, and on the way to town, reported to the Pasha on the actual condition of affairs – September 25 – Consul to Artas – Thence to Bethlehem with Mr. Rogers & Peter Meshullam – and finding the principal military authorities there, obtained Shaikh Salem Shakhtoor to sleep at Artas – Most of the Artas people had fled to villages in the West [...] September 27 - ... Peter Meshullam came – It seems that Shaikh Ismain Hamdan wants to submit – and the Artas people are all returned -
1199 .

Les événements de ces quatre jours de septembre 1858 illustrent bien le rôle de Finn à l’égard des Ta‘āmra. L’alliance basée sur le marché du tourisme est rompue – en 1858, Finn et les Ta‘āmra sont des ennemis. Quand les troupes ottomanes partent appréhender des Ta‘āmra dans la région de Bethléem, Finn envoie un agent du consulat britannique avec eux. C’est une prise de position claire pour le pouvoir ottoman contre les Ta‘āmra. En même temps, Finn arrive à convaincre le gouverneur d’envoyer des troupes pour protéger les Anglais à Arṭās. La crise semble avoir été désamorcée momentanément par la menace militaire d’un côté et, de l’autre, par un jeu d’alliance avec le cheikh de Bethléem, Salīm Shakhtūr, à qui Finn demande de passer la nuit au village pour dissuader les Ta‘āmra d’une éventuelle attaque.

¹¹⁹⁹ Blumberg, 1980, p. 298.

Cependant quelques jours plus tard, John Meshullam, sentant sa vie en danger, envisage de quitter la vallée d'Arṭās¹²⁰⁰ :

October 5 – [...] Mr. Tannous & Mr. Meshullam... went with two notes from the Consul to the Pasha - 1 - Informing him that Safez Zein & other Taamri came to Bethlehem though the soldiers are there in the Convents - 2 - That the Taamri are still threatening to carry off the Meshullam family - and asking what guarantee will the Pasha give for their personal security¹²⁰¹.

Un mois plus tard, un autre problème s'ajoute au conflit avec les Ta'āmra. Un homme au service de la famille Meshullam est accusé d'adultère par les paysans d'Arṭās.

November 6 - Consul to Artas with Dragoman and two Kawasses to learn more about the case of Mr. Meshullam's servant accused of adultery and his life threatened by the peasantry¹²⁰². [...] November 8 - ... Alarm of a threatened destruction of Artas last night – but deferred to Wednesday next, Mr. Tannoos having come in force last night [...] November 10 - ... Notice sent to the Pasha, of the intended attack of Artas tonight by the Taamra, and the Consul intending to send two Cawasses there as witnesses. [...] November 20 – Long interview with Mr. Meshullam about Artas¹²⁰³.

On ne sait pas comment ces affaires se sont réglées, mais John Meshullam n'a pas quitté la vallée cette année-là. Tous ces événements montrent la fragilité de la coexistence entre les colons et les indigènes. Sāfī al-Zīr, qui avait vendu un terrain à Madame Finn et exprimé sa volonté de protéger ses intérêts à Arṭās en mai 1856, s'oppose au Consul Finn dans de véritables conflits dès septembre 1858. L'existence d'un contrat de vente avec Madame Finn ne semble pas liée à une obligation de coopération aux yeux du cheikh des Ta'āmra, attitude incompréhensible d'un point de vue européen, mais entièrement logique d'un point de vue local. En effet, puisque les terres sont la propriété de l'Etat et que seul le droit temporaire d'usufruit peut être vendu, l'arrangement entre Sāfī al-Zīr et Elizabeth Finn est donc d'une durée déterminée.

¹²⁰⁰ Blumberg, 1980, p. 301.

¹²⁰¹ Blumberg, 1980, p. 299.

¹²⁰² Blumberg, 1980, p. 302.

¹²⁰³ Blumberg, 1980, pp. 302-303.

Pour Elizabeth Finn, les actions de Sāfī al-Zīr à partir de 1858 sont dictées par l'agenda de Thurayā Pacha.

At the same time throughout that summer there were continual annoyances from the notorious outlaw Saf ez Zeer. This man belonged to the Taamri tribe, but had only four adherents, he had actually murdered on the high road a Turkish officer, and he could most easily have been arrested. One day he came to Urtas, and shot both at Mr. Meshullam and his son. It suited the Pasha's scheme to leave him at large, and Mr. Finn's representations were disregarded¹²⁰⁴.

L'historienne australienne Sybil Jack reprend cette analyse et englobe même les paysans d'Arṭās dans la nouvelle dynamique initiée par le gouverneur :

Despite his successes in 1860 the Bedouin and the local sheikhs and even the fellahheen were less deterred by Finn now that Suraya Pasha had demonstrated that he meant to put the British down. This made the position of Meshullam at Artas increasingly dangerous and Meshullam who was antagonistic to the Finns by now because of the strict financial accounting Elizabeth required for her committee always seemed to leave him at a disadvantage was blaming Finn for his problems with the Taamri¹²⁰⁵.

Les rapports de force qui avaient permis l'interventionnisme de Finn au début des années 1850 ont changé vers la fin de la décennie. Bien que le gouverneur y ait peut-être joué un rôle (probablement beaucoup moins important que le suggèrent les propos d'Elizabeth Finn), force est de constater que les Ta'āmra n'avaient jamais été les vrais alliés du Consul britannique, comme l'ont montré les événements de 1853 et 1855. Les paysans d'Arṭās s'étaient arrangés avec Meshullam et Finn dans le but d'améliorer leur situation matérielle et sécuritaire vis-à-vis du pouvoir ottoman, d'un côté, et des Ta'āmra, de l'autre. Toutefois, lorsque Finn s'est montré trop dominant, les Raṭāsna ne se sont pas pliés à ses ordres, sans pour autant s'engager dans un conflit avec John Meshullam. On peut raisonner que les Raṭāsna comptaient sur les Ta'āmra pour décourager Finn de la poursuite de ses interventions les plus intrusives.

¹²⁰⁴ Finn, 1929, pp. 216-217.

¹²⁰⁵ Jack, 1991, p. 56.

Le meurtre présumé de Peter Meshullam et la fin de la colonie agricole à Artās

Le meurtre présumé de Peter Meshullam marque une rupture importante dans l'histoire de la colonie agricole à Artās. Cette mort, qui n'a jamais été reconnue officiellement comme un meurtre, coïncide avec le terme du mandat de Finn. Pour Artās, ces deux événements signalent la fin d'une phase dans l'histoire du village. Depuis 1856, les rapports entre les Raṭāsna, d'un côté, et James Finn et Peter Meshullam, de l'autre, étaient devenus difficiles. Le Consul britannique, ayant pris de l'assurance en tant que propriétaire à Artās, s'impliquait davantage dans les affaires internes du village, notamment en congédiant le cheikh et en y installant un autre à sa place.

Au-delà de ces intrusions, la colonie de John Meshullam était, aux yeux des Raṭāsna, la cause de problèmes croissants au fil des années. Si sa présence avait d'abord facilité la résolution du conflit avec les Ta'āmra, elle entraînait, depuis la fin des années 1850, de nouveaux conflits avec cette tribu. La nouvelle de la fin du mandat de Finn en tant que consul a probablement été reçue avec soulagement à Artās, mais la nouvelle du meurtre présumé de Peter Meshullam a dû soulever des questions sur la sécurité dans la région. Le fait que sa mort ait été vue comme le résultat d'un acte de violence est un indice du sentiment d'hostilité qu'éprouvait une partie de la population rurale à son égard, sentiment si fort que la thèse du meurtre s'imposait.

Le parcours de Peter Meshullam

Peter Meshullam est né en 1835¹²⁰⁶ à Malte, troisième fils de John et Mary Fua Meshullam¹²⁰⁷. Peter a grandi en Palestine et, en plus de l'anglais, parlait l'arabe¹²⁰⁸. Mary Rogers le décrit ainsi à l'âge de 24 ans :

... en 1859, j'ai trouvé que Pierre, un de plus jeunes fils de M. Meshullam, jeune homme brave et entreprenant, avait, à son retour de la campagne de Crimée, bâti là une petite maison, entourée d'une belle terre labourable. Il vivait souvent sur la colline pendant des semaines entières... Il adoptait alors la coutume de Bédouins ; il vivait tout à fait comme un Arabe, excepté pendant les visites qu'il faisait de temps à autre à Jérusalem et dans d'autres villes. Il avait vécu depuis son enfance

¹²⁰⁶ Internet : <http://www.rootsweb.com/~isrwgw/cemetery.html>, mars 2003.

¹²⁰⁷ Wood, 1851, p. 50.

¹²⁰⁸ Wood, 1851, p. 55.

en Palestine, et ses forces physiques, son activité ... l'ont rendu cher aux Arabes ; il est connu et respecté de la plupart des sheikhs du district, et plus d'une fois on l'a prié de devenir le chef d'une petite tribu. Il m'a dit qu'il aurait accepté cette offre avec joie, s'il avait pu le faire sans devenir mahométan. Il était craint de tous les malfaiteurs à plusieurs milles à la ronde.... Lorsque S.A.R. le prince Alfred visita la Palestine au printemps de 1859, M. Pierre Meshullam fut l'un de ses plus fidèles compagnons....¹²⁰⁹.

Selon Rogers, Peter Meshullam était « connu et respecté » par la majorité des cheikhs du district et il était « craint de tous les malfaiteurs ». Dans le journal du Consul Finn et dans la correspondance de son père John, c'est surtout ce deuxième aspect de son image qui transparaît. Comme nous l'avons vu plus haut, les notes du journal évoquent Peter recherchant les responsables d'un acte de vandalisme perpétré sur les terrains de son père et pour lequel il a demandé une investigation (*kashf*) de la part des autorités ottomanes¹²¹⁰. Plus tard la même année (1857) Peter est de nouveau mentionné dans un contexte semblable :

August 14 [1857] - ... Mr. Tannoos & Peter Meshullam to the Seraglio to have apprehended Ibrahim Aish & others for having shot at Salim of Artas last night [...]. August 15- Soldiers sent off to Artas to arrest Ibrahim Aish & the others...¹²¹¹.

A partir de 1857, Peter Meshullam agit effectivement en tant que chancelier non-officiel du Consul Finn, le chancelier officiel de l'époque, Benjamin Crostwaite, ne parlant pas les langues locales nécessaires au travail de terrain¹²¹². Comme nous l'avons vu plus haut, Finn avait permis à Peter Meshullam de prendre part à la gestion de certaines transgressions à la loi, à Arṭās, son lieu de résidence. Ces actions concernaient donc les voisins de Peter – Raṭāsna et Ta'āmra – ce qui a pu avoir des répercussions sur les rapports de voisinage à Arṭās. Finn n'avait-il pas conscience du danger qu'un dérèglement dans ces relations pourrait entraîner, ou se sentait-il tellement rassuré par sa position et par celle de ses protégés à Arṭās qu'il ne s'en souciait guère ? La deuxième hypothèse semble la plus plausible étant donné le mélange d'ambition impérialiste et de courage insouciant dans la personnalité de Finn.

¹²⁰⁹ Rogers, 1865, p. 410.

¹²¹⁰ Blumberg, 1980, pp. 254, 264.

¹²¹¹ Blumberg, 1980, p. 264.

¹²¹² Blumberg, 1980, p. 277.

Un an plus tard, un premier problème concernant Peter apparaît dans les notes du journal consulaire : « June 28 [1858]- ... Claim of the Government to have Peter Meshullam punished in the case of Hhanna Kannsat¹²¹³. » Malheureusement, on ne dispose pas d'informations supplémentaires sur cette affaire. Néanmoins, sa mention montre que Peter n'avait pas la sympathie de tout le monde, même si Mary Rogers a essayé de le décrire comme un homme apprécié de tous. Il a cependant continué de jouir de la confiance de Finn qui l'a nommé chancelier officiel en novembre 1860¹²¹⁴. Selon Blumberg, Peter Meshullam aurait été « l'outil » du Consul britannique pour « se charger des Arabes »¹²¹⁵ avant même d'être officiellement nommé chancelier. Pour comprendre la signification de cette nomination, il est utile de rappeler la façon dont Finn traitait la population locale et particulièrement les tribus bédouines. Il semble donc que le rôle de Peter Meshullam ait été de punir les rebelles.

L'historien israélien Mordechai Eliav écrit à propos de Peter Meshullam :

He obtained this position [as cancelliere] after having cultivated a close relationship with the Finns, who trusted him completely and treated him as a member of the family. But Peter was arrogant and haughty, and in the course of executing his duties at the Consulate tyrannised the peasants and persecuted them, thus making many enemies among the rural population. Finn and his wife ignored the harsh accusations raised against Meshullam; the Consul even proposed his candidacy for the post of Vice-Consul at Haifa after Rogers had been transferred to Damascus – a suggestion which was totally rejected by the Foreign Office¹²¹⁶.

Nous pouvons aller plus loin dans l'analyse de l'alliance entre James Finn et Peter Meshullam. En effet, Finn ne se contentait pas d'ignorer les accusations faites à l'encontre de Peter Meshullam, mais il approuvait son comportement qui s'inscrivait, somme toute, dans la continuité de son propre interventionnisme. Ce que Finn n'avait pas compris, c'est que sa politique commençait à être vue d'un mauvais oeil par le Foreign Office à Londres.

¹²¹³ Blumberg, 1980, p. 291.

¹²¹⁴ Eliav, 1997, p. 101.

¹²¹⁵ Blumberg, 1980, p. 315.

¹²¹⁶ Eliav, 1997, p. 101.

Dès 1862, John Meshullam commence à accuser Finn de braquer son fils contre lui et contre la population d'Arṭās¹²¹⁷. Il attribue ses problèmes avec la population locale à « la manière mal élevée » et à « la délinquance » de son fils, encouragé dans ses manières par Finn¹²¹⁸. A l'occasion de la visite du Prince de Galles en Palestine en avril 1862¹²¹⁹, John Meshullam demande au Prince de bien vouloir remettre une longue lettre à Lord John Russell, secrétaire des Affaires étrangères britannique, dans laquelle il mentionne ses problèmes avec son fils ainsi que ses problèmes avec le Consul Finn¹²²⁰. Cette lettre est l'une des nombreuses pétitions remises au Prince, contenant des accusations contre Finn et Peter Meshullam¹²²¹.

Le Foreign Office répond aux pétitions en envoyant à Jérusalem le Colonel A.J. Frazer, commissaire britannique pour la Syrie, qui doit y mener une enquête sur le comportement de Peter Meshullam et de James Finn. Frazer arrive en juillet 1862. Son rapport à Londres incite le Foreign Office à renvoyer James Finn¹²²². Ce dernier réagit en renvoyant Peter Meshullam le 19 août 1862¹²²³, peut-être avec l'espoir de préserver son propre poste en sacrifiant un protégé sans être convaincu qu'il ait commis des erreurs¹²²⁴.

Frazer tire la conclusion suivante de son enquête :

I came to the conclusion that the charges contained in the Petitions presented to the Prince of Wales were in general well-founded ; that Mr. P. Meshullam had been able to carry out a system of oppression and spoliation towards the unfortunate peasantry through the power he derived from his position in the British Consulate on the one hand, and from a servile deference to that position, displayed by the local Governor¹²²⁵.

¹²¹⁷ Blumberg, 1980, pp. 274-275.

¹²¹⁸ Blumberg, 1980, p. 309.

¹²¹⁹ Le Prince de Galles (1841-1910) est ensuite devenu Edward VII (Eliav, 1997, p. 216).

¹²²⁰ Blumberg, 1980, p. 316.

¹²²¹ Blumberg, 1980, p. 315.

¹²²² Eliav, 1997, pp. 213-214.

¹²²³ Eliav, 1997, p. 210.

¹²²⁴ Eliav, 1997, p. 210.

¹²²⁵ Eliav, 1997, pp. 216-217.

En octobre 1862, Lord Russell prend note du renvoi de Peter Meshullam dans une lettre à James Finn, non sans évoquer son incompréhension :

I am at a loss, indeed, to understand that it should not have occurred to yourself that Mr. Meshullam's official position and intimacy with your family might be turned to account by a person so mixed up with local questions, or at all events might cause those with whom he might have dealings to connect Her Majesty's Consuls with his proceedings. I need not, however, pursue these considerations further. It is sufficient for me to confirm your dismissal of Mr. Meshullam from employment in your Consulate; and in order to prevent any further misapprehension in regard to his connection with this Consulate; it is my direction that if Mr Meshullam is a native of Syria, he should no longer be considered as under British protection. I cannot, however, refrain, after having perused your despatches, from remarking that you appear to be under some misapprehension as to the precise nature of your duties as Her Majesty's Consul at Jerusalem. Those duties are limited to the protection of British interests, and it is no part of your duty to interfere in local disputes, or to meddle in the petty intrigues and misunderstandings among the inhabitants of the country in which you reside. But it is very clear, from your own statements, that you have allowed yourself to be involved in local squabbles to such an extent that, I am constrained to say, that however innocent your intentions have been, it is desirable, on account of the public service, that on the earliest opportunity you should be removed to some other post¹²²⁶.

Mais Finn ne réussit pas pour autant à garder son poste en se séparant de Peter Meshullam. Son rappel est imminent. Dans sa réponse à Lord Russell, nous en apprenons davantage sur les accusations portées à l'encontre de Peter Meshullam :

My removal from this Consulate under present circumstances, with the stigma of having encouraged an Englishman in my service to plunder peasantry, to abuse women, & intimidate witnesses, is not I trust Your Lordship's intention...¹²²⁷.

¹²²⁶ Eliav, 1997, p. 211.

¹²²⁷ Eliav, 1997, p. 213.

Les accusations contre Peter Meshullam sont graves : il aurait pillé les paysans, abusé des femmes et intimidé des témoins. Les Raṭāsna et les habitants du village de Faghūr ont, semble-t-il, le plus souffert du comportement de Peter Meshullam. Une lettre datée du 26 mars 1863, adressée par John Meshullam à Noël Temple Moore, nouveau consul britannique à Jérusalem, montre l'impact négatif du comportement de Peter :

Meanwhile my deceased son Peter began to behave rudely and lawlessly towards my Arab neighbours which threatened to bring upon me their resentment, destroy all feelings of friendship which had existed between me and them, endanger his own life and imperil my residence among them. – I made repeated representations of the danger to the Consul, but found that instead of aiding me to reclaim my son within the province of reason, the Consul made him his Chancellor and took him under his especial protection, which encouraged him in his lawless and disorderly career and subsequently entered into partnership with him, in certain lands of which the inhabitants of a village about an hour distance from Urtas¹²²⁸ have been most unjustly deprived of by the Consul and my son. A scene of conflict and disturbance ensued, my complaints to the Consul remained unanswered; the natives persecuted by my son crowded my residence, some presenting a threatening attitude, other demanding justice and bitterly complaining of the various losses and damages entailed upon them and of the indifference of the local Government towards them¹²²⁹.

John Meshullam a certes souffert des actions de son fils à Arṭās, mais il n'a pas, lui-même, été pris pour cible par les victimes de Peter, bien qu'il ait été menacé. Ceci montre que John Meshullam avait une certaine réputation parmi la population rurale de la région d'Arṭās et qu'on ne le confondait ni avec le Consul britannique ni avec son propre fils, d'autant que John Meshullam était ouvertement en conflit avec les deux depuis 1862. Comme nous l'avons mentionné plus haut, le Consul Finn a, en décembre 1862, exproprié officiellement, par le biais du tribunal consulaire, les terres d'Arṭās appartenant à John Meshullam. Madame Finn a ensuite acheté toute la colonie agricole lors de la vente aux enchères imposée par la décision consulaire.

¹²²⁸ Ceci est une référence au village de Faghūr.

¹²²⁹ Eliav, 1997, pp. 215-216.

Peter Meshullam a ensuite été désigné par le couple Finn pour s'occuper de leur propriété d'Arṭās en qualité d'agent¹²³⁰.

Le meurtre présumé et le tribunal

A la fin du mois d'août 1862, Peter Meshullam écrit une note à James Finn pour l'avertir que des notables d'Arṭās et de Bethléem ainsi que des cheikhs des Ta'āmra complotent pour le tuer¹²³¹. Il mentionne le nom de Salīm Shakhtūr de Bethléem parmi d'autres¹²³². Le 5 mars 1863, Peter Meshullam est retrouvé mort dans un lieu isolé de la campagne¹²³³. Selon Mūsā Sanad, son corps a été trouvé sur le territoire des Ta'āmra que l'on considère donc comme ses assassins potentiels. Ce jour-là, il s'était, dit-on, déplacé avec son serviteur, issu de la tribu des Ta'āmra, d'où la rumeur qui circule à Arṭās que ce dernier est son meurtrier.¹²³⁴ Peter Meshullam est enterré au cimetière protestant du Mont Sion à Jérusalem¹²³⁵.

Le Consul Moore, nouvellement en poste à Jérusalem, a été chargé de s'occuper de cette affaire. Puisque James Finn n'avait pas encore quitté Jérusalem, il lui a demandé conseil. Ce dernier lui a recommandé de persuader Thurayā Pacha d'envoyer des soldats dans la région de Bethléem afin d'y appréhender des Ta'āmra, sans préciser qui. Il estimaient judicieux d'emprisonner des Ta'āmra jusqu'à ce que les coupables se dénoncent. La méthode qu'il proposait s'inscrivait donc dans une politique de punition collective. Toutefois, le gouverneur n'a pas osé envoyer ses troupes au milieu du camp des Ta'āmra et c'est pour cette raison qu'une seule arrestation a lieu à Arṭās, et avec grande difficulté¹²³⁶.

Un an après le meurtre présumé, le Consul Moore a écrit à E.M. Erskine, Chargé d'affaires britannique à Istanbul, que le tribunal avait innocenté le suspect, 'Abd Allah Abū Kakūra, affirmant que Peter Meshullam était mort des suites d'une chute de cheval :

March 3rd, 1864: [...] they declare, as the result of their enquiry, that P. Meshullam died in consequence of the fall from his mare, and, consequently that

¹²³⁰ Eliav, 1997, p. 218.

¹²³¹ Blumberg, 1980, p. 315, Eliav, 1997, p. 215.

¹²³² Blumberg, 1980, p. 277, (P. Meshullam to Finn, August 31, 1862, Taghoor, R.G.N. 123-1, file no. 27).

¹²³³ Blumberg, 1980, p. 315.

¹²³⁴ Sanad, conversation téléphonique (Aix-en-Provence – Arṭās), juin 2003.

¹²³⁵ Internet : <http://www.rootsweb.com/~isrwwg/cemetery.html>, mars 2003.

¹²³⁶ Blumberg, 1980, pp. 315-316.

Abdalla is innocent of the charge preferred against him. I confess I was hardly prepared for such a finding and verdict. [...] I addressed to His Excellency a reply conveying my entire dissent from the decision of the Commission. [...] The local interests and passions engaged in connection with this case are deep [...] The interests above alluded to refer to certain extraordinary guarantees given on the part of the Ex-Pacha [*nom effacé*] to the tribe of Abdalla as to the duration of his detention and ultimate enlargement – guarantees of which the non fulfillment may involve even the lives of those through whom they were given.¹²³⁷

Le Consul Moore a dénoncé un arrangement entre l'ancien gouverneur de Jérusalem et la tribu des Ta'āmra pour garantir la libération du suspect 'Abd Allah. Si c'était vraiment le cas, ce serait la preuve que les Ta'āmra étaient encore dans les années 1860 un élément incontournable pour les gouverneurs de Jérusalem. Quoi qu'il en soit, le Consul Moore s'est occupé de l'affaire du meurtre présumé de Peter Meshullam pendant plusieurs années. En février 1869, la Cour Suprême de Constantinople a enfin mis un terme à cette affaire en acquittant les suspects¹²³⁸. Bien que les responsables du meurtre présumé de Peter Meshullam n'aient jamais été trouvés¹²³⁹, pour son père John, le Consul Finn y avait une part de responsabilité. Cette idée n'était pas le seul fruit de la colère et de la souffrance d'un père endeuillé, elle exposait, au contraire, l'origine du problème qui avait, selon lui, abouti au meurtre de Peter. En effet, le meurtre présumé de Peter Meshullam peut aussi être compris comme une preuve de l'hostilité croissante à l'égard de Finn ; Peter n'aurait donc été qu'un bouc émissaire¹²⁴⁰.

Pendant ce temps, une campagne était lancée en Angleterre pour réhabiliter la mémoire de Peter Meshullam¹²⁴¹. Il est tout à fait possible que le livre de Mary Rogers se soit inscrit dans cette campagne. Elle était la sœur du chancelier du Consul Finn, Edward T. Rogers, nommé par la suite consul britannique à Damas, et elle faisait partie du réseau diplomatique impliqué dans le scandale du comportement de Peter Meshullam.

¹²³⁷ “N.T. Moore to the Honorable E.M.Erskine, Jerusalem, 3 March 1864”, F.O. 195/808 (No. 6), PRO; voir annexe.

¹²³⁸ Eliav, 1997, p. 101.

¹²³⁹ Blumberg, 1980, p. 315.

¹²⁴⁰ Un autre indice se trouve dans un acte de vandalisme commis sur le terrain de Finn situé à Faghūr, quelques mois avant l'assassinat (Blumberg, 1980, p. 316). Des bédouins avaient attaqué et détruit le village quand la nouvelle du renvoi imminent de Finn avait commencé à circuler à la fin de l'année 1862 (Eliav, 1997, p. 216).

¹²⁴¹ Jack, 1991, p. 56.

Le démenti des Ta'āmra

En 1866 (trois ans après la mort de Peter Meshullam), le Dr. Charles Sandreczki, secrétaire de la Christian Missionary Society à Jérusalem de 1851 à 1871, passe une semaine dans les campements des Ta'āmra dans la région de Bethléem afin d'évaluer les possibilités d'entreprendre des activités missionnaires avec cette tribu. Sans qu'il ait eu l'intention de connaître la version de la mort de Peter Meshullam répandue chez les Ta'āmra, Dr. Sandreczki finit par inclure une page et demie sur cet événement dans son rapport aux responsables de la CMS à Londres.

Le 12 novembre 1866, lorsque ce missionnaire se trouve dans le campement du cheikh Maghānim près de Taqū', un membre de la tribu lui avoue avoir peur des Européens.

One of the Arabs said they were afraid of the Franks, & upon inquiry I found it was on account of the former English Consul's Dragoman, Pet Meshullam, as whose suspected murderer, one of the people of this camp is kept in prison in Jerusalem. They all [...] assured me that the man was innocent & that Pet Meshullam was killed by his fall from the rocks. No reason for vengeance had existed between him & Abdallah, the presumed murderer. [...] We departed after about two hours. Our guides took another way across the hills to show us the place in Wady el Hamda where P. Meshullam met with his melancholy fate. When we reached the spot, we saw that [...] it would have been almost impossible to outlive such a fall. The path was removed in to the [*illisible*] of perhaps 3 feet by a protruding ledge of rocks on one side, & on the other by a kind of basin, washed out by a winter torrent, narrow, rocky & about 15 feet deep. The path itself just above it forms a high [*illisible*] and slippery top sliding down which P.M.'s horse seems to have been shy of, & rearing on and, when spurred, it fell down with, & upon, the unhappy [*illisible*]. One of his legs was fractured, & very likely the horse, in struggling to get up in so narrow a place, inflicted other injuries, & from the beginning by its weight, some internal ones also. At that time the son of the Consul & an English traveller were still present. Abdallah, the Arab, offered to run to Artas for help, but both together with P.M. himself insisted upon his remaining [...] When they were off, P.M. wanted to be carried farther down the valley. Abdallah lifted him up to his horse, & thus brought him to a place, where a small

spring oozes out from beneath the rocks, here he gave him to drink, & here, as he says, he expired soon after. When the Consul's son & other returned, Abdallah saw from afar some government horsemen among them, & being afraid of encountering them, because he knew that the Bashy Bezuks were in search of him as accused of having stolen a cow, he ran away, so that P.M. was found dead & alone, when the party arrived, & Abdallah immediately suspected of having murdered him out of vengeance, because the corpse exhibited marks of strangulation, & in one particular part of a peculiarly revengeful atrocity. – The visit of this place and the spring further down [...] will never be obliterated from my mind. I knew P.M. He was a talented & very daring (?) young man, but early independence & unchecked indulgence made him wilder than the half-savage inhabitants of his father's neighbourhood, & the Taâmirah themselves expressed to me their opinion of him in words which I will not repeat. May his last moments have been like those of the repenting evildoer [*illisible*]¹²⁴²

Ayant vu la scène du crime présumé, Sandreczki n'exclut ni la probabilité de la version des Ta'āmra et de ce fait l'innocence du meurtrier présumé. Toutefois, ce document témoigne aussi de l'hostilité que Peter Meshullam inspirait à la population rurale et le fait que Sandreczki lui-même le qualifie de sauvage, montre que cette hostilité était motivée.

Peter Meshullam et Peter Bergheim : deux destins, un seul message ?

Peter Bergheim était le fils de Melville Bergheim, banquier et commerçant juif converti au protestantisme. Melville Bergheim était sous la protection du Consulat prussien (plus tard allemand) à Jérusalem, ayant renoncé à sa nationalité britannique dès son arrivée en Palestine pour réclamer sa nationalité d'origine. Au début des années 1840, Melville Bergheim était le pharmacien de la LJS à Jérusalem, mais en 1851, il a changé de profession et fondé la première banque de Jérusalem en son nom¹²⁴³. Il s'est ensuite lancé dans plusieurs projets lucratifs dans le domaine du commerce, de l'industrie, de l'immobilier et de l'agriculture¹²⁴⁴.

¹²⁴² "Sandreczki Papers", CMS/B/OMS/C M O63, No. 530, CMS.

¹²⁴³ Kark, 1984, p. 368.

¹²⁴⁴ Kark, 1984, p. 370.

Selon Schölch, Melville Bergheim avait commencé à acquérir des terres en Palestine dès la fin des années 1840. En 1872, il avait acheté une grande partie des terrains arables du village d'Abū Shūsha au sud-est de Ramla¹²⁴⁵. La surface de ces terrains était estimée à 1 275 à 2 100 hectares ; Melville avait acquis ces terrains en payant les impôts que les 400 habitants du village devaient au gouvernement. Les 51 paysans impliqués dans cette transaction sont restés sur leurs terrains en tant que métayers, et Bergheim, quant à lui, a investi dans l'infrastructure du village, et y a installé une ferme moderne de style européen¹²⁴⁶. Toutefois, les paysans n'ont pas renoncé à leur terre :

The *fallahun* were constantly embroiled in a struggle for Bergheim's land, which they saw as their own. There were indications that its acquisition was accompanied by disputes and court cases with the villagers. It is against a background of the resultant conflicts that Bergheim's son was murdered near the farm in 1885¹²⁴⁷.

Les tensions entre Melville Bergheim et les paysans d'Abū Shūsha ont donc abouti au meurtre de Peter Bergheim en 1884 (Schölch) ou 1885 (Kark). Schölch affirme que la tension était due à la peur des paysans de se retrouver réduits au statut de travailleurs d'un propriétaire européen¹²⁴⁸, et il propose de voir cet événement dans le contexte des premières protestations contre le colonialisme européen en Palestine. Il cite comme autre exemple les protestations des paysans de Yazūr au sud-est de Jaffa dont les terrains arables avaient été transférés aux fondateurs de l'école d'agriculture de Mikveh Israël¹²⁴⁹.

Bien que dans le détail les projets de Melville Bergheim et de John Meshullam ne soient pas comparables, on peut estimer qu'ils sont globalement similaires. Dans les deux cas, les arrivants européens ont joué le rôle du bienfaiteur et résolu un problème important pour les paysans : dans le cas d'Abū Shūsha, il s'agissait de la dette d'impôt, et dans le cas d'Arṭās, du prix du sang. Les paysans des deux villages sont restés en place, bien qu'à Arṭās, certains terrains aient été exploités par Meshullam et ses associés européens et américains. Dans les deux villages, il y a eu une amélioration au niveau des outils et des méthodes et donc de meilleures récoltes.

¹²⁴⁵ Selon Kark, il les a achetées en 1869, mais n'a reçu les titres officiels de propriété qu'en 1882 (Kark, 1984, p. 370).

¹²⁴⁶ Schölch, 1993, pp. 116-117.

¹²⁴⁷ Kark, 1984, p. 371.

¹²⁴⁸ Nadine Picaudou propose la même interprétation pour ce meurtre (1997, p. 21).

¹²⁴⁹ Schölch, 1993, pp. 116-117.

Nous n'avons trouvé aucun élément nous permettant de savoir si le consul allemand avait joué un rôle à Abū Shūsha comme l'avait fait le consul britannique, James Finn, à Arṭās. De même, nous ne savons rien sur le comportement de Peter Bergheim vis-à-vis des paysans. Néanmoins, il semble que les deux meurtres présumés – au-delà de leur signification strictement locale – ont aussi exprimé un « ras-le-bol » général de la population indigène. Cette dernière a vécu l'expérience de la coexistence avec les colons européens qui avaient aidé à résoudre certains problèmes de leur quotidien, à savoir le paiement de la dette collective à l'Etat dans le cas d'Abū Shūsha, et dans le cas d'Arṭās, une sorte de rempart contre les Ta'āmra et contre l'impact de la perte soudaine d'un statut particulier découlant du devoir de garde des bassins dits de Salomon. Mais, avec le temps, les habitants des deux villages ont bien compris les enjeux de la présence des Européens et des Américains chez eux et n'ont manifestement pas voulu poursuivre cette coexistence dans une ambiance de plus en plus quasi-coloniale où les Européens se permettaient de s'imposer dans des affaires locales. Ces actes de violence ont donc reflété, en quelque sorte, la position des villageois face aux colons.

Les dernières années de la colonie agricole de John Meshullam

L'année 1863 est catastrophique pour John Meshullam : en début d'année, il est en faillite suite à son expropriation par le couple Finn. Ayant tout perdu, il dépend de l'assistance de ses amis de Jérusalem pour survivre avec sa famille. Le 5 mars, Peter est tué, destin que John craignait pour son fils depuis plusieurs mois. Par conséquent, il est hospitalisé « pour folie¹²⁵⁰ » ; il semble avoir été victime de ce qu'on appelle aujourd'hui une dépression nerveuse. Toutefois, comme nous l'avons vu plus haut, John Meshullam continue de se battre pour regagner sa propriété à Arṭās, notamment en écrivant des lettres aux instances diplomatiques britanniques. En été 1863, suite à l'enquête officielle dans les affaires du couple Finn menée par le Juge Hornby, la démarche de Meshullam aboutit. Il retourne donc à Arṭās où il vit, semble-t-il, jusqu'à sa mort en 1878¹²⁵¹.

Nous ne disposons pas de beaucoup d'informations sur sa vie entre 1863 et 1878. La seule source qui contient quelques indices sur la suite des événements racontés plus haut est le journal privé d'Henri Baldensperger qui note, en date du 23 juin 1864, qu'il a passé une journée à Arṭās

¹²⁵⁰ Blumberg, 1980, pp. 316-317.

¹²⁵¹ Eliav, 1997, p. 218.

où il a vu Meshullam et Hanauer. Ce dernier, missionnaire de la LJS à Jérusalem, semble s'être lié d'amitié avec Meshullam dès le début de son installation en Palestine.

23. [juin 1864] Aujourd'hui j'étais à nouveau à Artas, je me suis réjoui de voir que les deux vont bien, Ms. Mishullam et Hannauer. Les jardins sont également beaux¹²⁵².

Henri Baldensperger constate donc que les deux hommes vont bien et que les jardins sont beaux, signe que Meshullam a pu reprendre ses activités après la rupture de l'hiver de 1862-1863. Un an plus tard, une autre note du même journal indique que Meshullam n'est pas de bonne humeur et qu'il souhaite tout vendre.

14. [août 1865] Aujourd'hui j'étais à Bethléem et Artas avec notre instituteur Chalil, [...] où nous avons trouvé Michullam de mauvaise humeur, il voudrait vendre toutes ses affaires, me dit que je devrais acheter, mais jusqu'à présent, je n'ai ni l'envie ni le temps¹²⁵³.

La prochaine mention de John Meshullam date de l'année 1873 et parle du mariage du deuxième fils d'Henri Baldensperger, Charles Henri (appelé aussi Heinrich), avec la fille de John Meshullam, Emilia. De nombreuses personnes venant des trois communautés protestantes - anglaise, allemande et des Templiers - auraient participé à la cérémonie.

Le 17 juillet nous avons célébré le mariage de notre deuxième fils Heinrich avec Emilia Michullam. J'ai été très ému par la grande participation ... presque toutes les trois communautés étaient présentes, l'anglaise, l'allemande et la communauté des Templiers. J'ai été heureux que [ce mariage] soit un point qui rassemble....¹²⁵⁴.

Dans un livre de Ruth Kark, on apprend qu'un fils de John Meshullam, James, a fait une démarche auprès des autorités américaines pour savoir si la propriété de son père à Arṭās était encore au nom de la famille Meshullam :

¹²⁵² Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 235.

¹²⁵³ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 244.

¹²⁵⁴ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 279, ma traduction.

In 1909, James P. Meshullam of Newark, New Jersey, whose parents of British nationality lived in Jerusalem and Urtas in the mid-19th century, applied to the State Department in Washington to find out what happened to 'the alleged property owned by his parents'. The consul in Jerusalem, Thomas R. Wallace, undertook a thorough investigation and wrote that no property was found. His reply, incidentally, sheds light on an important episode in the development of modern agriculture in Palestine: the relations between the petitioner's father, John Meshullam, and the wife of the British consul in Jerusalem, Elizabeth Anne Finn, regarding the lands of Urtas village, south of Bethlehem. ... It turned out that Meshullam died penniless in 1877, and that the property was eventually sold at a loss to a resident of Bethlehem in 1906¹²⁵⁵.

Il semble donc que Meshullam n'arrivait plus à tirer profit de sa colonie agricole vers la fin de sa vie : il est mort sans laisser d'héritage.

Sitt Mīlia : la dernière des Meshullam à Artās

Un seul membre de la famille Meshullam est demeuré à Artās après la mort de John Meshullam : sa fille Emilia a continué de vivre au village jusqu'à sa mort, selon Granqvist. Surnommée Sitt Mīlia, elle aurait fait venir une famille de Ta'āmra chez elle, pour qu'ils travaillent en tant que bergers, et elle leur aurait donné des dots pour qu'ils se marient¹²⁵⁶. Sitt Mīlia était probablement déjà morte quand Granqvist a commencé son premier travail de terrain en 1925, car Granqvist mentionne que la famille de Ta'āmra, dont elle ne donne pas le nom, habitait la maison de Sitt Mīlia depuis le décès de cette dernière. Elle est vraisemblablement morte entre 1919 et 1925, puisque sur une carte postale du 4 avril 1919 adressée à sa sœur Louise, Emile Baldensperger lui demande de passer le bonjour à « Emily & Artasse people¹²⁵⁷ ». Emilia n'a apparemment pas été enterrée près de son père et de son frère Peter au cimetière du Mont Sion à Jérusalem ; le lieu où elle repose est inconnu.

¹²⁵⁵ Kark, 1994, p. 255.

¹²⁵⁶ Granqvist, 1931, p. 91.

¹²⁵⁷ Emile Baldensperger à Louise Baldensperger, carte postale, 04.04.1919, « Granqvist Papers », Carton 52B, PEF ; voir document en annexe.

Il y a encore aujourd'hui un terrain arable dans la vallée d'Arṭās qui s'appelle Ḥarīkat Mīlia. Selon Mūsā Sanad, cette parcelle aurait été achetée par le Prince Henry, fils de la Reine Victoria, et administrée par Sitt Mīlia. Mais Mūsā Sanad est probablement dans l'erreur, car, selon Philip Baldensperger, le seul prince anglais qui ait acheté un terrain à Arṭās, est le Prince Alfred¹²⁵⁸ lors d'un voyage en Palestine en 1859, dont Peter Meshullam était l'un des guides¹²⁵⁹. Selon Mūsā Sanad, une famille de Ta'āmra originaire du village de Za'tara et descendante des Ta'āmra qui travaillaient avec John Meshullam, est aujourd'hui propriétaire de ce terrain. Toujours selon Mūsā Sanad, cette famille habite dans les maisons construites par la famille Meshullam. Les habitants du village appellent cette famille Dār al-Madanī¹²⁶⁰. Mūsā Sanad identifie par ailleurs Sitt Mīlia comme l'une des filles d'Henri Baldensperger alors qu'elle était en réalité sa belle-fille par son mariage avec son fils Charles Henri Baldensperger.

Sur la carte ci-dessous¹²⁶¹, sans doute dessinée par Sœur Philippine du Couvent d'Hortus Conclusus, on peut voir les limites de tous les terrains avoisinant le Couvent et les noms de leurs propriétaires. On trouve ainsi le nom de « Mad. Emilia » (Mademoiselle Emilia) sur un grand terrain situé immédiatement à côté du couvent, à Jabal Abū Zayd. Un autre document extrait du dossier du couvent d'Hortus Conclusus dans les archives du Consulat Général de France à Jérusalem, semble mentionner Emilia Meshullam. En effet, sur un contrat, daté de juin 1904, concernant le partage de l'eau entre le couvent et le village on trouve le nom de « Nīnā Bint Abū Shalām » (qui semble faire référence à Emilia Meshullam) à côté du nom de la mère supérieure du couvent et des noms de trois représentants des familles d'Arṭās¹²⁶².

¹²⁵⁸ Baldensperger, 1913, p. 113.

¹²⁵⁹ Rogers, 1865, p. 410.

¹²⁶⁰ Sanad, entretien téléphonique (Aix-en-Provence - Arṭās), juin 2003.

¹²⁶¹ [CA], Document sans numéro, Série A92, MAE-CADN.

¹²⁶² No. 62, Série A92, MAE-CADN; voir document en annexe.

II. La cohabitation avec les sœurs d'Hortus Conclusus



Comme nous l'avons vu au début du chapitre 3, l'établissement des sœurs du Couvent d'Hortus Conclusus s'est inscrit dans la continuité de la tradition judéo-chrétienne qui plaçait Etham dans la vallée d'Arțās. Toutefois, à l'opposé des croyants juifs et protestants fidèles à cette lecture topographique de la Bible, les sœurs ne voulaient pas ressusciter la mémoire du roi hébreu Salomon en vue du « rétablissement » d'Israël, mais cherchaient plutôt à imprégner le lieu choisi par Salomon de l'image de la Vierge Marie. Elles ont, néanmoins, apporté bien plus qu'un symbole religieux. En effet, l'établissement du Couvent d'Hortus Conclusus a introduit dans la vallée d'Arțās une nouvelle présence étrangère, mais également un autre consulat européen, avocat et protecteur de cette présence, à savoir le consulat de France qui était – selon les Capitulations – le protecteur officiel des religieux catholiques étrangers et des lieux saints reconnus par le rite latin dans l'Empire ottoman¹²⁶³. Nous allons analyser les interactions entre les habitants du village et les sœurs du Couvent grâce aux informations contenues dans un dossier consacré exclusivement au Couvent d'Hortus Conclusus, provenant des archives du Consulat

¹²⁶³ La France protège encore aujourd'hui les congrégations religieuses du rite latin en Palestine, les accords passés avec l'Empire ottoman (Accord de Mytilène de 1901 et Accord de Constantinople de 1913) ayant été confirmés par l'Etat d'Israël et par l'Autorité Palestinienne (Internet : <http://www.consulfrance-jerusalem.org>, consulté en juin 2007.)

Général de France à Jérusalem et se trouvant aujourd'hui au Centre d'Archives diplomatiques (CADN) du ministère des Affaires étrangères à Nantes. Le consulat a joué un rôle important dans ces interactions, d'une part parce que, comme nous allons le voir, la mère supérieure du couvent faisait systématiquement appel au Consul français pour toutes les affaires du Couvent en rapport avec le village et le gouvernement ottoman, et d'autre part parce que les habitants d'Arṭās avaient également compris que le consulat était une tierce partie importante. Nous comparerons le rôle du consul français dans les interactions entre le village et le Couvent à celui du Consul britannique James Finn dans les relations, un demi siècle plus tôt, entre les Raṭāsna et la colonie de Meshullam.

Un couvent sud-américain sous le Protectorat religieux de la France

Au début du 20^e siècle, la République française a pris un grand nombre de mesures visant à limiter l'influence des églises, à commencer par la loi anticléricale de 1901, suivie en 1905 par l'adoption de la laïcité comme un caractère national à visée universelle. Cependant, en Palestine, la France est restée une France catholique, car l'anticléricisme n'était pas « un article d'exportation », selon une formule attribuée à Gambetta¹²⁶⁴. Il n'en est pas moins vrai que l'anticléricisme de la France a encouragé d'autres acteurs internationaux, tels l'Allemagne et l'Italie, à essayer d'assumer le protectorat catholique dans des régions hors Europe¹²⁶⁵. Vis-à-vis de l'Empire ottoman, la France républicaine était l'héritière de privilèges datant de son époque monarchique et comme le souligne l'historien Pierre-Jean Luizard, pour cette France républicaine : « Au Moyen-Orient, le catholicisme a en effet été un simple instrument de la présence française, bien plus qu'un choix catholique délibéré et assumé en tant que tel ...¹²⁶⁶ ».

La France avait le protectorat des institutions religieuses étrangères de rite latin et des religieux associés à ces institutions dans l'Empire ottoman. Une définition du concept de Protectorat religieux de la France s'impose. Un document préservé aujourd'hui aux Archives du Ministère des Affaires étrangères à Paris au quai d'Orsay, rédigé par Georges Outrey, Consul Général de France à Jérusalem de 1906 à 1908, propose une définition du Protectorat religieux de

¹²⁶⁴ Trimbur, 2006, p. 122. Cet article offre une présentation et une analyse détaillée des développements à ce sujet.

¹²⁶⁵ Timbur, 2006, p. 127.

¹²⁶⁶ Luizard, 2006, p. 18.

la France en essayant de montrer le rôle qui peut en découler¹²⁶⁷. Ce document, intitulé « Etude pratique sur le Protectorat Religieux de la France en Orient », est une « reproduction d'une étude inédite et confidentielle » écrite par Outrey en 1898 alors qu'il était drogman¹²⁶⁸ de l'Ambassade de France à Constantinople. L'étude commence par une définition qui distingue le *protectorat* de la pratique de *protection* consulaire :

Il ne faut pas confondre le Protectorat religieux de la France avec la Protection dont elle couvre les Chrétiens d'Orient. Le Protectorat est déterminé par l'ensemble de privilèges spéciaux découlant des Capitulations ou de traités avec la Sublime Porte. Il a pour effet de défendre officiellement, en vertu des stipulations internationales écrites, les intérêts des religieux étrangers du rite latin et les Lieux Saints. Il constitue ainsi pour la France une situation exceptionnelle, avec des droits et des devoirs. (...) Toute autre est la protection que la France accorde aux Chrétiens sujets ottomans. Dans ce cas, son action n'est basée sur aucune convention diplomatique conclue avec la Sublime Porte et donnant à notre pays droit à l'intervention exclusive dans des situations précises¹²⁶⁹.

Outrey souligne le caractère officiel du protectorat et son lien étroit avec les Capitulations, ce qui constitue donc à ses yeux un « droit à l'intervention exclusive » vis-à-vis du gouvernement ottoman. L'objectif de l'intervention, comme le suggère le passage suivant, est d'agir comme un frein au « fanatisme » de la population et à « l'hostilité » des autorités :

En Turquie où les étrangers jouissent... du privilège d'être affranchis de l'action directe de l'administration ottomane, il n'est pas étonnant que, de tout temps, les établissements religieux placés sous notre protectorat aient cherché à affirmer leur droit d'exterritorialité par des signes extérieurs. [...] Ils témoignent ainsi vis-à-vis des populations musulmanes toujours fanatiques et des autorités locales systématiquement hostiles à l'élément chrétien, quand elles ne sont pas retenues par aucun frein, que leurs établissements étaient inviolables et qu'au besoin le

¹²⁶⁷ Microfilm : « Mémoires et Documents, Turquie, Affaires Religieuses, Lieux Saints, 1694 – 1886, Vol. 107 », Archives du quai d'Orsay.

¹²⁶⁸ Un drogman est un interprète pour des instances européennes présentes dans l'Empire ottoman (Spiridonakis, 1973).

¹²⁶⁹ Microfilm : « Mémoires et Documents, Turquie, Affaires Religieuses, Lieux Saints, 1694 – 1886, Vol. 107 », p. 1, Archives du quai d'Orsay. Souligné par Outrey.

Consulat de France interviendrait pour faire châtier ceux qui leur créeraient des avanies¹²⁷⁰.

Outrey considèrerait donc la population musulmane comme des fanatiques et les autorités locales systématiquement hostiles à l'élément chrétien, deux appréciations dont il conviendra de se souvenir dans l'analyse des documents concernant le Couvent d'Hortus Conclusus provenant des archives du Consulat de France à Jérusalem.

L'achat du terrain à Arṭās

Le Couvent d'Hortus Conclusus doit sa construction à l'initiative de l'archevêque de Montevideo (Uruguay), Mariano Soler, qui s'est mobilisé pour le projet en 1893. Soler s'est d'abord entendu avec le patriarche arménien catholique à Rome, Monsieur Azarian, sur l'obtention d'un *firmān* pour la construction d'un couvent en Palestine au nom du patriarcat arménien catholique de Jérusalem. Soler s'est ensuite rendu à Jérusalem où il a demandé au Consul de France, Monsieur Ledoulx, de l'aider à trouver un terrain pour le couvent des sœurs de l'ordre « Filles de Notre Dame du Jardin »¹²⁷¹. Comme à cette époque, Charles Henri Baldensperger cherchait à vendre plusieurs terrains à Arṭās, Ledoulx a servi d'intermédiaire à la transaction. Le prix de 16 000 francs a été convenu. Le co-évêque du patriarcat arménien catholique, Joachim Tumayan, s'est présenté aux autorités ottomanes comme « acquéreur propriétaire » et le titre de propriété a été établi à son nom. Parallèlement, devant l'autorité consulaire française, un document a été signé qui déclarait que le Père Joachim n'était qu'un « prête-nom »¹²⁷².

Charles Henri Baldensperger n'a pas seulement vendu ses terrains d'Arṭās ; il a aussi racheté les droits de préemption des propriétaires des terrains voisins et agi comme intermédiaire pour d'autres habitants d'Arṭās qui souhaitaient vendre au couvent¹²⁷³. Plusieurs propriétaires

¹²⁷⁰ Microfilm : « Mémoires et Documents, Turquie, Affaires Religieuses, Lieux Saints, 1694 – 1886, Vol. 107 », p. 672, Archives du quai d'Orsay.

¹²⁷¹ Quelques années plus tard, Soler voulait placer le couvent sous le protectorat de l'Espagne ou demander à l'Argentine d'ouvrir un consulat à Jérusalem pour s'occuper du couvent, mais ces deux idées ne se sont pas concrétisées (« Notices sur Ortas », No.7, Série A92, MAE-CADN).

¹²⁷² No. 7, Série A92, MAE-CADN.

¹²⁷³ Un document du tribunal de Jérusalem de l'année 1894 (1311) fait état de la vente directe d'un *sahim* (terrain) d'une femme d'Arṭās, Itayma bint Sālim ibn 'Uthmān, à Waqīm Ben Hanna (Joachim Tumayan) du patriarcat arménien catholique, au prix d'une livre et demie française (Registre No. 384, p. 154, Archives du Tribunal de Jérusalem).

étant engagés dans cette transaction, la vente, qui a eu lieu en 1893, a été suivie de démarches légales pendant deux ans. Il a fallu notamment attendre le retour d'un soldat à Arṭās et l'âge de la majorité d'une jeune fille pour finaliser l'ensemble de la vente¹²⁷⁴.

Un document de 1897 provenant des archives des églises arabes dans l'Empire ottoman, reproduit dans le livre *al-Kanā'is al-'arabiya fī sijjil al-kanāsī al-'uthmānī* rédigé par 'Abd al-Raḥīm Abū Ḥusayn, indique que les terrains achetés par le patriarcat arménien catholique étaient des terrains *mīrī*. Ce document confirme également l'accord des autorités du *sanjak* de Jérusalem pour la construction du couvent et d'une église, et les mesures à ne pas dépasser dans la construction¹²⁷⁵. Ainsi, la règle générale qui interdisait la construction de nouvelles églises a été effectivement contournée, mais ce n'est pas un cas exceptionnel¹²⁷⁶. Grâce à ce document, nous avons également un exemple concret de ce qu'Alexander Schölch dénonce comme la transformation de terrains *mīrī* en terrains *mulk*¹²⁷⁷. En effet, nous avons ici le cas de terrains *mīrī* qui sont encore considérés comme tels *de jure* alors que ces terrains sont vendus *de facto* par des individus en tant que terrains *mulk*¹²⁷⁸.

Un *firmān* autorisant la construction du couvent et d'une église a été obtenu au nom de Monsieur Azarian de Rome. Les travaux, dont le coût s'est élevé à 960 000 francs, ont commencé dès l'obtention du *firmān*. L'objectif affiché des sœurs était d'établir un orphelinat pour « une vingtaine d'orphelines arméniennes »¹²⁷⁹. Les sœurs faisaient partie de la congrégation de « Notre-Dame du Jardin Fermé », dont la maison-mère se trouve à Chiarazi près de Gènes en Italie. Le couvent d'Hortus Conclusus était soutenu par une société civile établie à Montevideo, « Opera pia del Hortus Conclusus ». Les sœurs considéraient leur établissement comme un

¹²⁷⁴ No. 1-5, Série A92, MAE-CADN.

¹²⁷⁵ *Daftar al-kanāsī*, n° 3, pages 205-206, reproduit dans Abū Ḥusayn 1998.

¹²⁷⁶ Saliba, 2006, p. 260. Sabine Saliba dans sa thèse sur le couvent maronite Mar Chalitta Mouqbès au Liban montre comment cette réglementation, basée sur la loi hanéfite en vigueur dans l'Empire ottoman, a été contournée pour permettre l'établissement de *waqfs* pour la construction d'églises ou de couvents (*ibid.*, pp. 259-262).

¹²⁷⁷ Schölch, 1993, p. 111.

¹²⁷⁸ Randi Deguilhem donne un autre exemple concret de ceci dans son article sur le *waqf* de Hafīza khānum al-Mūrahli, établi à Damas en 1880. La fondatrice Hafīza khānum ayant acquis les droits de propriété (*sanad al-tābū*) sur une boutique (*dukkān*) et un four (*furn*) qui étaient en *mīrī* les a ensuite utilisés comme des biens *mulk*, notamment en les exploitant commercialement dans la création de son *waqf* (Deguilhem, « Le waqf damascain », 1995, pp. 214-215).

¹²⁷⁹ No. 7, Série A92, MAE-CADN.

établissement sud-américain, et déployaient, les jours de fêtes, les drapeaux de l'Uruguay et de l'Argentine, à côté du drapeau français¹²⁸⁰.

Les rapports entre le village et le couvent à travers les archives diplomatiques françaises

Dans une fiche de statistiques créée en 1907, apparemment en réponse à une réclamation du paiement de la dîme par les autorités ottomanes, figurent les différentes activités des sœurs et le nombre de personnes ayant bénéficié de certains services. Ainsi, le Couvent comprenait un orphelinat avec 28 filles, une école (pour les orphelines) et une pharmacie¹²⁸¹. Pendant l'année 1906, 1 473 malades auraient été soignés, « presque tous musulmans¹²⁸² ». Les sœurs étaient également actives dans l'agriculture pour subvenir aux besoins du Couvent¹²⁸³. La mère supérieure, Sœur Philippine, a estimé la valeur de la production agricole du Couvent à 800 à 900 francs par an, dont il faut déduire les frais du jardinier d'un montant de 300 francs¹²⁸⁴. Par ailleurs, le Couvent renfermait une église et quatre autres bâtiments. Les sœurs étaient au nombre de dix et il y avait un prêtre sur place¹²⁸⁵.

Dès l'installation, l'expansion

Les sœurs sont arrivées en 1901¹²⁸⁶. Dès 1902, elles ont cherché à étendre leur propriété en achetant une maisonnette voisine pour y établir une clinique¹²⁸⁷. Dans une note manuscrite extraite du dossier consulaire consacré au Couvent d'Hortus Conclusus, on apprend qu'elles ont sollicité l'aide de Joachim Tumayan pour conclure cette transaction. Quand celui-ci a appris que le propriétaire avait déjà été approché par le Couvent arménien de Jérusalem, il a eu recours à Madaḥ al-Dīn ibn Rashīd afandī al-Khālidi¹²⁸⁸, « homme très influent sur les villageois d'Ortas »,

¹²⁸⁰ No. 147, Série A92, MAE-CADN.

¹²⁸¹ No. 96, Série A92, MAE-CADN.

¹²⁸² No. 97, Série A92, MAE-CADN.

¹²⁸³ No. 236, Série A80, MAE-CADN.

¹²⁸⁴ No. 251, Série A80, MAE-CADN.

¹²⁸⁵ No. 96, Série A92, MAE-CADN.

¹²⁸⁶ Granqvist, 1931, p. 15, note de bas de page 2.

¹²⁸⁷ Sabine Saliba a d'ailleurs constaté une politique similaire d'extension de propriété foncière au couvent Mar Challita Mouqbès au Liban, la grande majorité des terrains achetés étant agricoles ; voir Saliba, 2006, pp. 313-330. Voir également son article « Waqf et gérance familiale au Mont Liban à travers l'histoire du couvent maronite de Mar Challita Mouqbès (XVII-XIXe siècles) » dans Deguilhem et Hénia (éd.), 2004, pp. 99-129.

¹²⁸⁸ Dans cette note manuscrite, son nom est écrit 'Madhi Eddin Effendi El Khaldi'.

qui était apparemment aussi propriétaire de terrains à Arṭās. Ce dernier a réussi, après de longues négociations, à acheter la maisonnette pour la somme de mille francs¹²⁸⁹.

Un an plus tard, le 21 juin 1903, Sœur Philippine Prefumo, a écrit au Consul : « Monsieur le Consul, il nous faut l'acquisition de la montagne voisine. Nous souhaitons votre conseil et votre concours¹²⁹⁰. » Avec ces lignes, a commencé le premier conflit avec un habitant d'Arṭās. Ce conflit – malgré sa courte durée – a établi une marche à suivre pour les conflits suivants. Sœur Philippine, ayant mobilisé le Consul, a demandé l'assistance du drogman du consulat français, pour obtenir des renseignements sur le propriétaire des terrains en vue, Madaḥ al-Dīn ibn Rashīd afandī al-Khālīdī¹²⁹¹. Quand Ibrāhīm 'Āyyish, un habitant d'Arṭās dont les terrains avoisinaient ceux du Couvent et ceux d'al-Khālīdī, a appris qu'un achat se préparait, il a adressé cette lettre au Consul de France :

Monsieur, le présent humble serviteur de [illisible], a l'honneur d'informer votre complaisance que à Irtas, se trouve un morceau de terrain sous le procès entre moi et Mihiyidin effendi el Haldi ; [illisible] a l'intention de vendre ce dit morceau aux Religieuses qui sont mes voisines. Comme ce morceau du terrain jusqu'à ce moment se trouve sous procès, et crainte que plus tard n'arrive quelque embarras et difficultés je me suis permis d'avertir d'avance afin que les religieuses ne se fatiguent à ce sujet. Veuillez, M., agréer ma prière avec laquelle je me dis votre très humble serviteur. Ibrahim Ayesh de Irtass¹²⁹².

Le Consul était donc clairement perçu comme l'instance décisive dans les affaires entre les habitants du village et le couvent. Toutes les plaintes de ce genre semblaient passer par lui, bien qu'il y ait eu parfois des interactions directes entre les sœurs et les habitants du village. Quelques jours après la réception de la lettre d'Ibrāhīm 'Āyyish, le consul recevait une lettre de Sœur Philippine par laquelle elle affirmait qu'Ibrāhīm 'Āyyish venait de modifier les limites de son terrain sur Jabal Abū Zayd sans respecter le terrain d'al-Khālīdī, ceci « pour faire opposition »¹²⁹³. Elle ajoutait une liste de dix témoins confirmant les anciennes limites du terrain,

¹²⁸⁹ No. 25, Série A92, MAE-CADN.

¹²⁹⁰ No. 30, Série A92, MAE-CADN.

¹²⁹¹ No. 34, Série A92, MAE-CADN.

¹²⁹² No. 39, Série A92, MAE-CADN.

¹²⁹³ No. 40, Série A92, MAE-CADN.

dont sept habitants d'Arṭās, le Père Joachim, Morkos et Saleh Nassar¹²⁹⁴ (probablement de la famille Naṣār de Bethléem). Le 12 mars 1904, le drogman du consulat informait le consul que « le vendeur du terrain [...] était sur le point d'obtenir un ordre pour la démolition du mur contesté par Ibrahim Ayeche¹²⁹⁵. » Ce dernier, semble-t-il, avait perdu son combat. Malgré un dernier obstacle du service du cadastre ottoman (le tapu)¹²⁹⁶, la transaction a fini par se réaliser. Ainsi, au printemps 1904, Madaḥ al-Dīn ibn Rashīd afandī al-Khālīdī a vendu trois terrains à Sœur Philippine au prix de 13 800 *qirsh*¹²⁹⁷.

En juin 1907 (soit un an après le décès de Caroline Baldensperger), Sœur Philippine s'est adressée au Consul de France pour exprimer son désir d'acheter la propriété d'Henri Baldensperger, et lui demander de se renseigner sur ses héritiers légaux¹²⁹⁸. Cette transaction allait occuper pendant plus de deux ans les trois parties concernées – la mère supérieure, le consul et les héritiers d'Henri. Le Consul y avait un rôle d'intermédiaire, et recevait les lettres de Théophile Baldensperger, fils aîné d'Henri, et de Philippe Baldensperger, frère d'Henri, tous deux établis à St. Dié en France¹²⁹⁹. Mais le service du cadastre s'est opposé à cette vente considérant que la propriété du Couvent deviendrait ainsi trop importante¹³⁰⁰. La transaction n'a finalement pas eu lieu, et le Couvent a renoncé à l'achat de la propriété de la famille Baldensperger¹³⁰¹.

En 1912, Abū Sālim¹³⁰², fils d'Ibrāhīm 'Āyyish a proposé la vente de ses vignes aux sœurs¹³⁰³. Sœur Philippine a immédiatement saisi l'opportunité et le marché a été conclu en quelques jours¹³⁰⁴. Les raisons de cet achat ne sont toujours pas claires. Les sœurs avaient-elles l'intention d'augmenter leur production agricole, éventuellement à des fins lucratives ?

L'eau, source de conflit avec les Raṭāsna

¹²⁹⁴ No. 41, Série A92, MAE-CADN.

¹²⁹⁵ No. 43, Série A92, MAE-CADN.

¹²⁹⁶ No. 46, Série A92, MAE-CADN.

¹²⁹⁷ No. 50, Série A92, MAE-CADN, voir document en annexe.

¹²⁹⁸ No. 100, Série A92, MAE-CADN.

¹²⁹⁹ No. 106, 127, 128, 145, Série A92, MAE-CADN.

¹³⁰⁰ No. 126, Série A92, MAE-CADN.

¹³⁰¹ No. 157, Série A92, MAE-CADN.

¹³⁰² Il semble qu'il s'agit de 'Abd al-Salām 'Āyyish.

¹³⁰³ No. 184, Série A92, MAE-CADN.

¹³⁰⁴ No. 185, Série A92, MAE-CADN.

Le partage de l'eau est devenu une source de conflit récurrente à partir de 1904, année où le Couvent, avec l'appui du consulat, a demandé l'intervention du *mudīr*¹³⁰⁵ de Bethléem. En juin 1904, Sœur Philippine a signé un contrat précisant les modalités du partage de l'eau et de l'arrosage avec trois représentants de familles d'Arṭās (Ibrāhīm 'Āyyish, 'Uthmān Jibrīn, Shahīn) et une dame appelée « Nīnā Bint Abū Shalām », identifiée comme française. Comme nous l'avions mentionné plus haut, cette dernière était vraisemblablement Emilia Meshullam, seul membre de la famille du colon anglais John Meshullam encore au village¹³⁰⁶. Toutefois, le contrat n'a pas résolu le problème du partage de l'eau, qui a resurgi dès la fin du mois de juin 1904¹³⁰⁷, puis en 1907¹³⁰⁸ et en 1909.

La question de l'eau était liée à la question du paiement de la dîme, comme le montre clairement une lettre de mai 1909. Poussé par une plainte déposée par les sœurs, suite à une attaque de leur domestique par un habitant d'Arṭās, le *mukhtār* du village, 'Abd al-Salām 'Āyyish, s'est adressé au Consul de France. Ce document comporte des notes marginales, écrites par le Consul ou le drogman, intéressantes à prendre en compte dans l'analyse du document. En effet, le Consul semble ne pas avoir répondu au *mukhtār* d'Arṭās, pas plus qu'il n'avait répondu à Ibrāhīm 'Āyyish en 1904. Il ne considérait manifestement pas les habitants d'Arṭās comme des interlocuteurs. Dans ce qui suit, les notes marginales du Consul sont insérées entre parenthèses là où elles se trouvent sur le document :

Monsieur le Consul Général,

Le soussigné, paysan et Mouchtar du village d'Irtass a l'honneur de s'adresser à Votre Excellence pour l'affaire suivante. Ayant entendu que les Sœurs, établies en notre village, ont présenté officiellement plainte contre nous, devant votre Consulat, ce qui est tout à fait contraire à la vérité. Pour persuader Votre Excellence de ce que je dis, je prends la liberté de porter à votre connaissance les faits suivants, espérant qu'en les prenant en considération, en faisant les recherches nécessaires, vous trouverez que leur plainte n'est pas fondée et que nous sommes victimes.

(Ibrahim Ayeshe n'a cessé de [illisible] les Sœurs)

¹³⁰⁵ *Mudīr* : ce mot, à connotations multiples, désigne ici le directeur de l'administration d'un canton (Spiridonakis, 1973).

¹³⁰⁶ No. 62, 63, Série A92, MAE-CADN.

¹³⁰⁷ No. 68, Série A92, MAE-CADN.

¹³⁰⁸ No. 228, 234, 237, Série A80, MAE-CADN.

1. Dès l'arrivée des Sœurs à notre village, nous sommes leurs voisins et elles ne peuvent pas, je le crois bien, nous accuser que nous avons agi contrairement au devoir de voisinage, mais toujours nous avons veillé à leur établissement et à leurs biens.
2. Les Sœurs ont passé les limites de leur [illisible] en prenant une partie de notre jardin qui se trouve près de la porte de leur Couvent [illisible] elles font passer maintenant : les [illisible], les animaux, prétendant que cette terre leur appartient, ce qui est contraire à la vérité.
3. Précédemment elles nous ont pris par force une terre, sans nous payer un centime. Ce qui [illisible], c'est que jusqu'à présent nous payons Vake¹³⁰⁹ au Gouvernement Ottoman.
4. Les Sœurs avaient selon leur promesse à remplir une condition envers nous, c'est de réparer le chemin de notre jardin, [...] jusqu'à présent elles n'ont pas accompli leur promesse. Naturellement les Révérendes Sœurs ne peuvent pas nier cela.

[note marginale illisible]

5. Leurs bétails paissent dans toutes les [parties ?] du village, sans que personne ne puisse [illisible] les interdire : cependant, lorsqu'elles voient nos animaux paître à leurs voisinages, dans des terrains appartenants au village, elles essayent de les interdire, tout simplement pour nous faire des difficultés, et nous créer des histoires.

(Les Sœurs ont donné 140 frs [illisible] l'année dernière. Mais [illisible] le Mouktar l'a gardé.)

6. Depuis 3 ans, les Sœurs ne paient plus de droits de dîmes [illisible]. Votre Consulat les autorise de les payer. De plus, elles emploient les eaux de notre village pendant 11 heures pour arroser les différents arbres se trouvant dans leurs jardins, tandis que tout seuls nous payons les fortes et énormes taxes que le gouvernement nous impose à cause de ces eaux.

(Les [illisible] stipulent droit à l'eau. Les Sœurs ont arrangé à leur frais le canal [illisible] dans l'intérêt commun.)

7. C'est nous seuls qui payons tous les frais et pertes des Multazims, qui viennent encaisser les droits, sans que nous fassions payer à ces Sœurs, un centime même.

¹³⁰⁹ Il semble qu'il s'agit du terme *werko* (le terme ottoman *vergu* est rendu en arabe comme *wirkū*). Ce terme désignait une taxe sur la propriété qui, à partir de 1852, a remplacé la *farda*, impôt de capitation s'appliquant aux sujets ottomans (Rafeq, 2000, p. 224).

(Les Sœurs n'ont rien à voir à cela !)

Nous sommes tous des pauvres gens, pères de grandes familles, de sorte qu'il nous est impossible de pouvoir créer des difficultés à ces révérendes Sœurs.

(Les Sœurs leur donnent travail et soins gratuits.)

Etant bien connu la justice du Gouvernement Français, nous adressons notre plainte devant Votre Consulat Général, étant en même temps tout disposés, en cas que Votre Consulat constaterait notre coupabilité ou notre mauvaise conduite, de supporter toute punition, à condition cependant que dans le cas contraire les Sœurs fussent obligées de supporter la punition qu'elles méritent et accompliraient leurs devoirs envers nous. Espérant que Votre Excellence prenne en considération la présente. Je suis votre humble serviteur.

Abdelsalam Ayache, Mouchtar du village d'Irtass. (fils d'Ibrahim Ayeshe)¹³¹⁰.

Les notes marginales sont représentatives de la réaction du Consul à cette lettre. Pour lui, la plainte des Raṭāsna n'était clairement pas fondée. Le fait que les sœurs ne payaient pas la dîme était, à son avis, justifié par les Capitulations et le protectorat religieux de la France dans l'Empire ottoman. Il n'admettait pas le point de vue des Raṭāsna selon lequel la consommation d'eau impliquait logiquement l'obligation de partager le poids des impôts exigés par l'administration ottomane¹³¹¹. En somme, le Consul pensait que les habitants d'Arṭās auraient dû être reconnaissants envers les sœurs qui leur donnaient du travail et leur offraient des soins médicaux gratuits.

Le paiement de la dîme, problème récurrent dans les nombreux documents du dossier consulaire consacré au Couvent, semble avoir été résolu de manière définitive par une lettre du gouverneur de Jérusalem datée du 27 janvier 1909. Le gouverneur répondait à une lettre que le Consul lui avait adressée quelques semaines auparavant où il réclamait l'exonération du paiement de la dîme pour le Couvent au motif que la propriété privée d'une charité devait être exemptée d'impôts fonciers¹³¹². Le gouverneur, Subḥī Bey, a rétorqué que les sœurs devaient payer la dîme parce que la superficie de leur propriété dépassait celle des propriétés exemptées¹³¹³. Cette

¹³¹⁰ No. 136-137, Série A92, MAE-CADN.

¹³¹¹ Il est d'ailleurs intéressant de voir qu'en 1909, le système de perception de l'impôt par un *multazim* était encore en vigueur à Arṭās. Ce système aurait dû être remplacé par un système de perception directe de l'impôt dès la deuxième partie des Tanzīmāt au 19^e siècle.

¹³¹² No. 256, Série A80, MAE-CADN.

¹³¹³ No. 257, Série A80, MAE-CADN.

décision a mis fin à des années de disputes entre les Raṭāsna et le Couvent. En effet, pour les Raṭāsna, le paiement de la dîme était un problème capital et le refus de payer de la part des sœurs amplifiait le problème car le gouvernement leur réclamait également la partie due pour les terrains arables des sœurs. Dans une lettre au Consul de France du 19 février 1907, les habitants d'Arṭās expliquent leur situation :

Avec la présente nous venons notifier Votre Excellence que les Sœurs établies à Ortas et qui sont sous votre protection et qui ont d'immenses jardins pour lesquelles nous les avons accordées 11 heures le courant d'eau pour arroser leurs jardins, doivent au gouvernement les contributions suivantes : Reste dû de l'année 1321 la somme de 465 piastres et pour l'année 1322 la somme de 902.20 piastres¹³¹⁴. Ces sommes-là nous les avons réclamées plusieurs fois à la Révérende Mère Supérieure qui ne nous les donne pas. Maintenant elle nous a dit comme dernière réponse qu'elle ne les payera que lorsqu'elle recevra une ordre de Votre Excellence. Donc nous venons nous adresser à votre bonté de vouloir bien donner vos ordres à la Révérende Mère Supérieure de payer ces surdites sommes au Mouktar du faubourg qui les payera au gouvernement qui nous presse pour le paiement d'une manière très sévère, et nous sommes prêts à livrer à la Mère Supérieure les reçus officiels du gouvernement. Autrement nous serons obligés d'empêcher la [illisible]-tion de l'eau dans les jardins pendant les 11 heures, mais nous sommes parfaitement certain de votre justice qui nous laissera pas venir à ce point, et qui obligera la Supérieure de payer ces sommes au gouvernement. [...]
Vos dévoués serviteurs, les habitants d'Ortas¹³¹⁵.

Le *mudīr* de Bethléem a de nouveau été sollicité pour trouver une solution à ce conflit entre le Couvent et le village ; il semble s'être fait l'avocat des habitants du village sans pour autant froisser les sœurs ou le consulat. Par lettre du 28 mars 1907, Sœur Philippine informe le Consul des recommandations du *mudīr* et du fait qu'une promesse de bakchich fait partie de l'arrangement :

¹³¹⁴ Somme confirmée par la réclamation officielle du gouverneur de Jérusalem, No. 227, Série A80, MAE-CADN.

¹³¹⁵ No. 225, Série A80, MAE-CADN.

Il vient de partir Monsieur le Mudir, il a fait son possible pour venir à une conciliation pacifique, il a fallu leur promettre un bon bacchis, et Mr. le Mudir m'a remercié en leur nom, et il me prie de vous faire savoir qu'il a fait de son mieux pour vous complaire. Aussi m'a-t-il prié de vous dire que dans le cas que le Sultan exonère vos protégés de payer les dîmes, que vous faites alors comprendre, Monsieur le Consul, au Gouvernement qu'il faut que la somme désignée soit pardonnée au village, et non pas surcharger à la leur.....¹³¹⁶.

Faut-il s'étonner du fait que ce raisonnement n'ait jamais fait partie des stratégies des sœurs et du consul pour résoudre le conflit à propos de la dîme ? Effectivement, même après que cet arrangement pesant pour les habitants d'Arṭās ait été souligné par le *mudīr*, le consul ne semble pas avoir fait d'effort pour résoudre le problème en faveur des Raṭāsna. Comme nous l'avons vu dans sa lettre du mois de mai 1909, le *mukhtār* du village 'Abd al-Salām 'Āyyish faisait état du même problème, se plaignant du fait que les sœurs n'avaient pas payé la dîme depuis trois ans et qu'elles ne participaient pas non plus aux frais du *multazim*. Dans ses notes en marge du document, le Consul semble affirmer que les sœurs ont payé en 1908, mais que le *mukhtār* a gardé l'argent ; le Consul n'apporte aucune preuve à son allégation. Au sujet des frais du *multazim*, le Consul note seulement que « les Sœurs n'ont rien à voir à cela ! ». Le Consul ne s'est manifestement jamais soucié de la situation des habitants d'Arṭās et a toujours pris partie pour les intérêts des sœurs.

Les structures relationnelles entre le Couvent et le village

Les relations entre le Couvent et le village n'étaient pas toujours faciles comme l'ont montré les conflits mentionnés plus haut. Se pose alors la question de savoir si ces difficultés étaient épisodiques ou si elles faisaient partie d'un problème plus profond. Afin de trouver des éléments de réponse, nous allons nous pencher sur les lettres de Sœur Philippine au Consul.

En juin 1904, Sœur Philippine demande au Consul de faire preuve de sévérité pour mettre fin aux problèmes causés par 'Alī Sālīm :

¹³¹⁶ No. 251, Série A80, MAE-CADN.

Dans votre pouvoir et dans votre sagesse nous confions, Monsieur Le Consul, Ali Salem nous chicanne assez, deux tours sont venus d'eau [...], et les deux fois il n'a pas voulu nous donner notre eau. Aujourd'hui j'ai envoyé la lui demander, il a répondu que personne ne peut lui commander, qu'il a sous ses pieds tous les messieurs d'Arthas, qu'il ne craint de personnes ni de Vous, ni même du Pacha etc. [...] Proposer à son Excellence Mr le Pacha de lui infliger une amende ou le menacer de prison s'il manque à son devoir envers nous, mêmes faisant outrage aux Autorités et à nous, contre tout droit. Vous savez pourtant, Monsieur Le Consul, que si nous le laissons il deviendra de plus en plus orgueilleux et tirannique. Nous confions pourtant dans votre puissant ascendant pour avoir ce qui nous convient en justice, et de ne rester pas en butte de la colère outrageante d'un paysan à qui nous avons comblé de bienfaits. [...] Votre Dévouée Sœur Philippine Prefumo Supre.

PS : Nous venons de le gronder, verons ce qu'il fera¹³¹⁷.

L'incident évoqué mérite d'être analysé pour ce qu'il nous apprend à la fois sur les interactions entre les sœurs et les habitants d'Artās et sur le regard que Sœur Philippine portait sur ses voisins. La réaction de 'Alī Sālim, telle que la sœur la décrit, témoigne d'un véritable esprit de compétition dans la domination du terrain. Elle ne pourrait s'expliquer que par le caractère tyrannique de cet homme ou par la menace ressentie par lui face à la position du Couvent, renforcée par le consulat de France. Le jugement de Sœur Philippine, révèle par ailleurs un certain mépris pour 'Alī Sālim, qu'elle dit gronder comme un enfant désobéissant et qu'elle espère discipliner en le menaçant de punition. Elle souhaite, somme toute, que le Consul intervienne pour défendre les intérêts des sœurs ou comme elle le dit : « pour avoir ce qui nous convient en justice. » Il ne s'agit donc pas de demander que justice soit faite, mais de demander que ses vœux soient exaucés.

En mars 1907, lors d'un nouveau conflit à propos du partage de l'eau, Sœur Philippine s'exprime de manière semblable :

Il m'est fâcheux de vous devoir, Monsieur, annoncer qu'aujourd'hui les voisins [...] ont interdit à notre jardinier de prendre l'eau de la source [...] J'espère, [...], que vous leur ferez connaître à ces individus tout votre pouvoir : ils ne sont pas un

¹³¹⁷ No. 58, Série A92, MAE-CADN.

pouvoir constitut pour agir de cette façon envers des Religieuses vos protégées. Nos droits et un mutuel accord nous permet 11 heures d'eau dans chaque semaine. [...] Si les lois du pays nous obligent à payer les dîmes, [...] cela doit être régularisé, pas au caprice de ces paysans¹³¹⁸.

Après qu'un malfaiteur ait pénétré dans l'enceinte du couvent et commis des dégâts matériels¹³¹⁹ en juin 1904, Sœur Philippine décide de retirer la plainte qu'elle a déposée une semaine plus tôt et de « pardonner aux paysans, de bon cœur pour cette fois, en espérant qu'ils seront plus sensés dans l'avenir. » Elle demande au Consul de dire au *mudîr* de Bethléem qu'il mette

dans les conditions de la suspension du procès, que d'or en avant, il fasse responsables les deux Chefs du Village d'Arthas de tout dommage que les voisins pourraient nous faire souffrir, procédant alors avec leur emprisonnement jusqu'à ce qu'on aient trouvés les coupables¹³²⁰.

La Sœur souhaitait donc une certaine responsabilité collective de la part des *mukhtārs* du village, pratique qui rappelle la politique du Consul britannique James Finn à l'égard des Ta'āmra, un demi-siècle plus tôt. Ce dernier avait en effet, suite à la mort de Peter Meshullam, conseillé à son successeur N.T. Moore de faire arrêter un certain nombre de Ta'āmra jusqu'à ce que les coupables se rendent.

Sœur Philippine hésitait parfois entre indulgence et demande de réparations et elle avait des sentiments ambigus envers les habitants d'Arṭās qu'elle exprime dans une lettre au Consul, peu après l'affaire du malfaiteur :

...nous les aimons quoiqu'ils soient méchants envers nous ; mais nous leur faisons toujours le bien qu'il nous sera possible. [...] on ne peut pas se fier de ces geans [gens]¹³²¹.

¹³¹⁸ No. 228, Série A80, MAE-CADN.

¹³¹⁹ No. 60, Série A92, MAE-CADN.

¹³²⁰ No. 67, Série A92, MAE-CADN.

¹³²¹ No. 68, Série A92, MAE-CADN.

Les sœurs aimaient à se présenter comme les victimes de gens méchants et capricieux, tout en soulignant que leur amour du prochain s'étendait également à leurs persécuteurs. Ce qui n'a pas empêché Sœur Philippine, en octobre 1907, de demander l'intervention du Consul auprès du gouverneur de Jérusalem pour l'élection d'un nouveau *mukhtār* au village, et de faire part de sa préférence pour Aḥmād Isma'īl, l'ancien *mukhtār*, qui avait toujours été « bon et bienfaisant pour nous¹³²² ». Les sœurs n'étaient donc visiblement pas de simples victimes livrées aux caprices et chicanes des paysans, elles prenaient aussi des initiatives pour améliorer leur situation vis-à-vis du village. Dans ces actions, elles pouvaient compter sur l'appui du Consul de France.

Les derniers documents du dossier consacré aux sœurs d'Arṭās datent de l'année 1913¹³²³. Au début de la Première guerre mondiale, les Capitulations ont été abolies par le gouvernement ottoman¹³²⁴. À la fin de l'Empire ottoman en 1918, le *statu quo* n'a pas été rétabli : en effet, les Britanniques ont obtenu l'abolition du protectorat catholique de la France à la conférence de San Remo¹³²⁵. Le consulat français a alors cessé d'intervenir dans les affaires du Couvent d'Hortus Conclusus. Cette nouvelle situation, a-t-elle amené un changement dans les relations entre les sœurs et les habitants d'Arṭās ? Il ne semble pas.

Pendant les années 1920 à 1930 de la période mandataire, Granqvist a constaté une distance nette entre le Couvent et le village : « The convent, forming a world in itself, lies on the other side of the valley ...¹³²⁶. » Si l'on en croit l'anthropologue finlandaise, il y avait très peu d'interactions entre les villageois et les sœurs. Granqvist rapporte que le couvent n'a jamais admis qu'une seule fille d'Arṭās : Maryam Aḥmad avait été admise pour y recevoir une éducation à la demande de sa famille. Au moment du premier 'Īd al-Aḏḥā suivant l'admission de Maryam, sa famille a demandé à ce qu'elle sorte pour partager la viande du sacrifice, mais les sœurs du Couvent ont refusé. Les habitants d'Arṭās en colère ont jeté des pierres sur le couvent et Maryam Aḥmad a alors été renvoyée¹³²⁷.

Le mode d'existence entre les sœurs du Couvent et les habitants du village d'Arṭās entre 1901 et 1913 ressemblait à ce qu'on pourrait appeler une cohabitation car les interactions étaient toujours très limitées et portaient essentiellement sur le partage des ressources, notamment de

¹³²² No. 104, Série A92, MAE-CADN.

¹³²³ No. 208, Série A92, MAE-CADN.

¹³²⁴ Morris, 2003, p. 101.

¹³²⁵ Laurens, 2002, p. 31.

¹³²⁶ Granqvist, 1931, p. 15, note de bas de page 2.

¹³²⁷ Granqvist, 1947, p. 152.

l'eau. L'isolation relative du couvent par rapport au village a été constaté par Granqvist dans les années 1930 et perdure encore aujourd'hui. Pourtant, pendant la période d'administration jordanienne de la Cisjordanie et jusqu'à la première Intifada, les interactions entre les villageois et les sœurs ont parfois dépassé le cadre de la cohabitation, notamment au moment de la fête annuelle du couvent organisée pendant la période de Pâques. A cette occasion, comme nous allons le voir au chapitre 6, les sœurs sortaient de l'enceinte du couvent pour participer à une fête à la fois religieuse et profane. En effet, cette fête, célébrée par une procession de fidèles portant une statue de la Vierge Marie, attirait de nombreux chrétiens venant de toute la Palestine, mais aussi du Liban, avant 1967. En même temps, elle représentait pour les habitants d'Arţās une opportunité commerciale et l'occasion de vendre des produits locaux aux pèlerins.

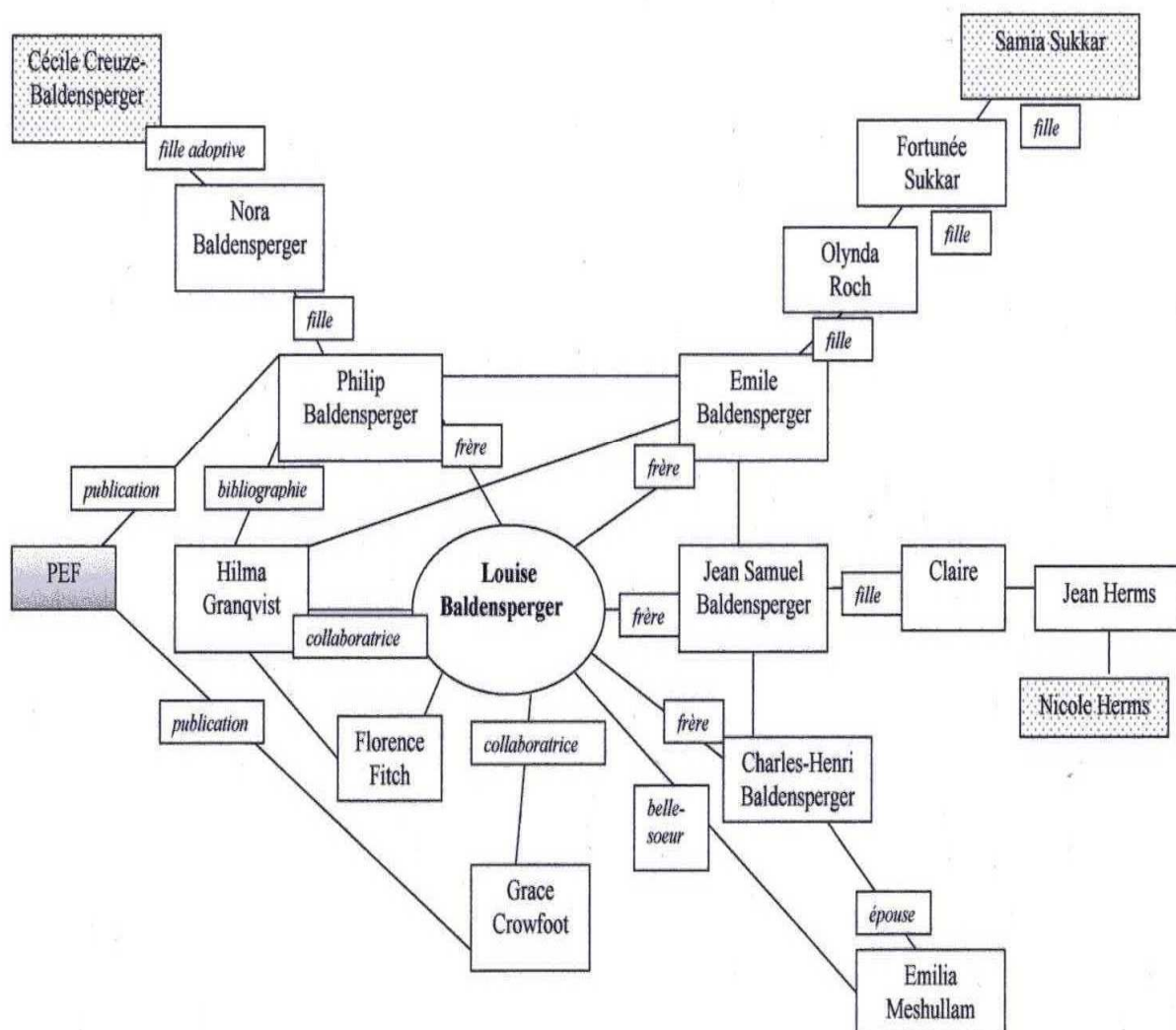
III. La famille Baldensperger et le réseau des chercheurs

Un réseau éloigné des aspirations coloniales

Le réseau qui s'était constitué autour de Louise Baldensperger, seule fille de Caroline et Henri, était très différent de celui dont Henri Baldensperger avait fait partie quand il était l'associé de John Meshullam à Arţās. Nous ne pouvons pas pour autant utiliser le terme « *fondamentalement* différent » car les deux réseaux avaient en commun un principe de base important, à savoir une vision biblique de la Palestine, à la fois de son passé et de son avenir. Néanmoins, ce principe n'a pas été déterminant dans la direction qu'allaient prendre, et la position qu'allaient adopter, les personnes associées au réseau des Baldensperger. Si le réseau de soutien à la colonie de Meshullam est parfois assimilé à un réseau « proto-sioniste » parce que la stratégie des millénaristes protestants, - à savoir le « rétablissement » des juifs et la création d'un foyer juif en Palestine - est proche de la stratégie des sionistes, cette assimilation ne se justifie pas à propos du réseau des Baldensperger. Par ailleurs, le réseau de Meshullam, à prédominance anglo-saxonne, était fortement lié à la politique étrangère britannique à l'égard de la Palestine, qui allait aboutir à la Déclaration de Balfour en 1917, alors que le réseau des Baldensperger était plus éloigné des aspirations coloniales en Palestine. A l'exception de Grace Crowfoot et Florence Fitch, tous les protagonistes de ce réseau (voir schéma ci-dessous) étaient d'ailleurs soit français soit finlandais. Il est également important de prendre en compte les mariages qui liaient deux des petits-enfants d'Henri Baldensperger à des Palestiniens de Jaffa. Ces mariages témoignent de leur

intégration à la société autochtone palestinienne et de leur éloignement du projet sioniste. Nous y reviendrons en détails en fin de chapitre.

La famille Baldensperger et le réseau des chercheurs



Le paradoxe de Louise Baldensperger : habitante d'un monde imaginaire et catalyseur d'études palestiniennes



Louise Baldensperger à Arṭās
Photo de l'album photo de Hilma Granqvist¹³²⁸

Marie Louise Baldensperger est née en décembre 1862 à Jérusalem¹³²⁹. Tout au long de sa vie, elle s'est fait appeler par son deuxième prénom, Louise, mais les habitants d'Arṭās lui ont donné un nom d'adoption sous lequel elle est encore connue de nos jours : Sitt Luīz. Louise Baldensperger fait partie intégrante de l'histoire de la Palestine, à en croire l'annonce nécrologique parue dans le journal *Palestine Post* en avril 1938 qui la présente comme une « autorité sur la vie palestinienne », et mentionne le livre sur le folklore des plantes qu'elle a écrit avec Grace M. Crowfoot. Elle est enterrée au cimetière protestant du Mont Sion à Jérusalem, à côté de l'école de « Bishop Gobat », où elle est née 76 ans plus tôt¹³³⁰. Florence Fitch, qui l'a rencontrée en 1930, la décrit comme une petite femme mince, angulaire, aux traits marqués, aux yeux perçants et au sourire jovial, « every inch of her tiny frame alive and active¹³³¹ ».

Louise semble avoir été la seule de la famille à poursuivre le chemin religieux tracé par ses parents. Selon sa petite-nièce Fortunée (petite-fille d'Emile), elle aurait maintenu les valeurs de ses parents en vivant très simplement et en partageant sa nourriture et tout ce qui lui appartenait avec les villageois¹³³². Son frère Philip la décrit ainsi : « Véritable sœur de charité, sans peur et

¹³²⁸ Carton 85, « Granqvist Papers », PEF.

¹³²⁹ Arbre généalogique réalisé par Granqvist, Carton 11, « Granqvist Papers », PEF.

¹³³⁰ Barghouthi, 1987, p. 25, ma traduction.

¹³³¹ Fitch, 1930, p. 10.

¹³³² Mémoires manuscrites de Fortunée Sukkar, 1974. Je remercie chaleureusement Samia Sukkar qui a mis les mémoires de sa mère à ma disposition.

sans reproche, elle continua la mission de l'ancêtre travaillant pour le nécessaire et s'occupant du domaine. » Louise était membre de la congrégation de Christ Church¹³³³, seule église protestante à Jérusalem à l'époque, construite par la London Jews Society en 1849¹³³⁴. D'après une arrière-petite-fille d'Henri que j'ai rencontrée en Provence en 2005, aucun de ses frères n'attachait beaucoup d'importance à la religion, au point d'être presque athées¹³³⁵. Cela montre qu'ils avaient hérité de l'esprit libre de leur père, un trait de caractère au moins aussi important chez lui que la force de sa foi, comme le montre son journal à maintes reprises.

Lorsque ses parents prennent leur retraite, Louise s'installe à Artās avec eux. Après leur décès, elle partage son temps entre Jérusalem et Artās. Tous ses frères, à l'exception de Charles Henri (mort en 1905), partent s'installer ailleurs. Malgré les tentatives de ses frères de la persuader de quitter le village, elle choisit de rester à Artās¹³³⁶. Elle s'est toujours considérée comme une personne locale, sans toutefois se fondre dans la population indigène. Dans l'introduction du livre *From Cedar to Hyssop* qu'elle écrit avec Grace Crowfoot, elle signe : « Louise Baldensperger, une fille de Sion habitant les jardins de Salomon ». Elle note la date du 18 mai 1931 et aussi : « Muharram, nouvelle année musulmane¹³³⁷ ». Sa manière de s'identifier était donc clairement biblique : elle se voyait comme une descendante des Hébreux (probablement en termes spirituels) qui habitait Etham. L'espace était biblique, mais le temps ne l'était pas puisqu'elle précise la date du calendrier musulman. Pour Louise, la Palestine était définie par son lien avec la Bible, mais en même temps, elle avait parfaitement conscience du fait qu'elle y vivait à l'époque islamique. Les photos de Louise illustrent ce propos : Louise y est toujours vêtue de robes européennes et porte souvent un grand chapeau. Elle affirme son identité européenne et chrétienne, sans pour autant ignorer ou mépriser la population indigène. Son frère Philip décrit sa présence à Artās ainsi : « Ma chère sœur Louise règne, en maîtresse bien modeste, au milieu d'une sympathique population musulmane, aimée et aidée par des voisines, dans la solitude qui est, pour cette moderne Balkis, reine de Saba, un paradis¹³³⁸. »

Louise a gagné sa vie principalement en produisant des petites cartes ou signets décorés de fleurs séchées, qu'elle vendait à Jérusalem, où il y avait une importante communauté

¹³³³ Barghouthi, 1987, p. 25.

¹³³⁴ Tibawi, 1961, p. 99.

¹³³⁵ Entretien avec Nicole Herms, Provence, France, 27 mai 2005.

¹³³⁶ Barghouthi, 1987, p. 23, ma traduction.

¹³³⁷ Barghouthi, 1987, p. 27, ma traduction.

¹³³⁸ Baldensperger, 1928, p. 77.

européenne. Elle cueillait aussi les plantes mentionnées dans la Bible pour les ajouter à son catalogue de plantes de la Terre sainte. Cette activité la liait davantage aux habitants du village dont plusieurs lui fournissaient des fleurs et lui amenaient de l'eau de manière régulière¹³³⁹. Louise a aussi travaillé occasionnellement comme institutrice ou assistante maternelle dans des institutions missionnaires telles que l'orphelinat syrien de Schneller ou l'école Evelina de Rothschild à Jérusalem, mais elle ne semble pas avoir eu de poste permanent. Les lettres de recommandation de ces deux institutions se trouvent parmi les manuscrits de Granqvist au PEF à Londres¹³⁴⁰.

La théologienne américaine Florence Fitch, qui a rencontré Louise Baldensperger en 1926, a été impressionnée par la vie que Louise menait à Arṭās et par le sérieux de son intégration à la société villageoise :

Ask her what she does, and she may say, "I am an amateur scientist", for she knows every bird and every grass and flower and tree. Or she may say, "I am a working archaeologist." She is ever on the watch for any reflection of the life of the past in the life of the present. She knows the Bible, and [...] she constantly finds fresh light with which to illumine its familiar phrases and incidents. Again she may answer, "I am a practical missionary." She is a Christian among Moslems. She does not preach or teach. But many useful household remedies are in her cupboard. If an injury befalls anyone in the village, if anyone is sick, "Sitt Louisa" (Lady Louisa) is the first person called. No marriage is complete without her. Every new-born child is blessed by her presence. Into every home broken by death, her gracious human sympathy brings comfort. The villagers love her, they trust her. She is one of them, their queen and their patron saint all the more truly because uncrowned and uncanonized. And all the more because there is no suggestion of sacrifice and hardship in her life. She loves the freedom, the simplicity, the unhurried toil, and she believes her neighbors are the most interesting people in the world. [...] Happy indeed the person whom Miss Baldensperger welcomes into her modest home in little Artas in its quiet mountain-girt valley!¹³⁴¹

¹³³⁹ Rothenberg, 1999, p. 147.

¹³⁴⁰ Carton 52B, « Granqvist Papers », PEF.

¹³⁴¹ Fitch, 1930, p. 11.

Dans sa maison d'Arţās, Louise accueillait des chercheurs en études bibliques, en archéologie, en botanique et en anthropologie¹³⁴². Elle n'a écrit qu'un seul livre en collaboration avec Grace M. Crowfoot, mais elle a contribué à plusieurs études folkloriques et anthropologiques en tant que conseillère. Hilma Granqvist a particulièrement apprécié l'aide et la contribution de Louise Baldensperger à son travail¹³⁴³.

Dans une note écrite après le décès¹³⁴⁴ de Louise Baldensperger, Grace Crowfoot décrit le début de leur collaboration. Cette description nous donne un aperçu de la personnalité de Louise Baldensperger :

Comme mes intérêts à cette époque étaient principalement botaniques, au début j'allais à Artas pour apprendre de Louise les noms et usages locaux des plantes. Cela a conduit à notre collaboration sur *From Cedar to Hyssop : A Study in Plant Folk Lore*. Elle parlait et je notais. C'était ainsi, mais comment vous communiquer le grand intérêt de cette procédure ? Sa présentation était tellement rapide et tellement vivace, pleine d'événements bizarres et de phrases pleines d'esprit, que je rêvais de moyens me permettant de tout noter aussi rapidement. [...] Cela n'était pas parfait, et [c'était] souvent un médiocre écho de l'esprit et de la saveur de son discours, mais elle ne pouvait pas être persuadée d'écrire elle-même, ni en français, ni en allemand ou en anglais, bien qu'elle pût converser dans les trois [langues]. Elle ne connaissait pas l'arabe dans sa forme littéraire, mais elle le parlait comme un enfant du pays, avec une connaissance du dialecte et du parler plus élégant. [...] Elle était clairvoyante et n'avait pas d'illusions sur la vie du village, elle connaissait bien ses côtés crus et durs, mais elle savait aussi qu'on y trouvait de la vertu, et elle tenait absolument à ce que ses visiteurs ne méprisent pas les *fellahins*, et ne les traitent pas comme des êtres sans idéaux. « Ecris ! » me disait-elle, comme les gens de ce village sont bien avec les aveugles et les malades.¹³⁴⁵

Louise a donc été le premier lien entre les gens du village et les chercheurs à cause de son statut parmi les villageois et, comme le montre la citation ci-dessus, elle était aussi parfois

¹³⁴² Barghouthi, 1987, p. 25.

¹³⁴³ Granqvist, 1931, p. 19, ma traduction.

¹³⁴⁴ Note trouvée par la fille de Mme Crowfoot parmi ses manuscrits.

¹³⁴⁵ Barghouthi, 1987, p. 24, ma traduction.

l'avocate des habitants d'Arṭās vis-à-vis des chercheurs. Elle était « Sitt Luīz » pour les habitants du village et elle faisait partie de la vie d'Arṭās. Elle était invitée aux mariages et aux enterrements et ses interventions dans la vie quotidienne étaient acceptées et appréciées par les villageois, selon Hilma Granqvist qui a décrit, entre autres, les efforts de Louise pour réconcilier certains couples séparés.

La note écrite par Madame Crowfoot poursuit la description de la vie de Louise Baldensperger jusqu'à son décès :

Ses lettres des dernières années expriment la tristesse qu'elle ressentait à l'égard de l'état des affaires en Palestine, même si son invincible gaieté régnait encore en elle. Comme elle se réjouissait au moment où la grève cessait et où les garçons qui avaient couru dans les rues de Jérusalem en hurlant : « Fermez, fermez les magasins ! » criaient maintenant « Ouvrez, ouvrez ! ». Elle écrivait : « Tous les gramophones qui étaient silencieux depuis six mois commencent à tourner, voir psaume 137 v.2. ». Et, dans une autre lettre : « Atmosphère pacifique, je sens que je dois vous faire savoir, vous, l'ami de l'Arabe et du Juif de la Palestine. Les visages sont heureux aujourd'hui, pourvu que ça dure, *ya rabbi*.... ». Sa théorie récurrente était que les Juifs et les Arabes pourraient s'entraider s'ils le voulaient. « Une main seule ne peut pas applaudir » citait-elle. A la fin de sa vie, elle passait beaucoup de temps à Jérusalem, où elle louait une petite chambre sous un toit avec une vue sur la Vieille Ville. Après son dernier Noël, son Alya adorée, qui avait vécu avec elle à Artas, mourut, et « Sitt Louise » ne retourna plus au village, mais, chagrinée, alla chez son frère à Jaffa pour son repos et son confort et elle nous quitta là-bas.¹³⁴⁶

Cette citation confirme que sa vision religieuse dominait le regard que Louise portait sur la Palestine. Pour elle, le conflit dont elle était témoin dans les années 1930 n'était pas un conflit entre le mouvement sioniste et le mouvement nationaliste palestinien, mais un conflit entre « Juif et Arabe ». Peut-être sa vision apolitique était-elle fondée sur les origines communes des Hébreux et des Arabes remontant au prophète Abraham. C'est en partant de sa vision particulière de la Palestine en tant que Terre sainte et d'Arṭās en tant que jardins de Salomon que nous la

¹³⁴⁶ Barghouthi, 1987, p. 25, ma traduction.

définissons, dans le cadre de notre étude, comme une habitante d'un monde imaginaire. Elle semble avoir sincèrement aimé son pays natal, la Terre sainte, et ses habitants parce qu'elle voyait un lien très fort entre la Palestine et l'imaginaire judéo-chrétien. Louise était aimée en retour par les habitants d'Arṭās comme cette femme âgée qui se rappelle d'elle dans les années 1990 :

We knew Sitt Louise. She and Helima would come to our house. Sitt Louise used to bring her dog. I used to collect special flowers for Sitt Louise and in return she gave me sweets. I would go up the spring and bring water for them, too. Sitt Louise grew old here. We loved her¹³⁴⁷.

Selon l'une de ses arrière-petites-nièces, Louise Baldensperger était sénile vers la fin de sa vie. Elle mettait la table pour ses frères qui ne venaient pas¹³⁴⁸. Sa seule compagne était 'Alya Ibrāhīm, une Arṭāsīya qui gardait la maison de Louise pendant ses absences¹³⁴⁹ et qui était membre du « comité scientifique » de Hilma Granqvist. Philip, le frère de Louise, l'avait invitée à le rejoindre à Nice pour y passer ses vieux jours, mais le jour de son embarquement, elle est morte à Jaffa chez son frère Emile :

.... Emile s'était chargé de l'embarquer à Jaffa sur le bateau des Messageries Maritimes, *Providence*, à destination de Marseille, le 19 avril. Était-ce l'émotion de quitter la terre aimée, le domaine d'Artasse ? « Allah a'lam ! » dit l'Arabe (Dieu seul le sait). Sans souffrances apparentes, elle a rendu son dernier soupir avant de s'embarquer¹³⁵⁰.

¹³⁴⁷ Rothenberg, 1999, p. 147.

¹³⁴⁸ Conversation téléphonique avec Jeanne (France – Canada), avril 2005.

¹³⁴⁹ Granqvist, 1947, p. 23.

¹³⁵⁰ Baldensperger, 1938, p. 48.

Les deux voix de Philip Baldensperger



A gauche : Philip à Nice [année inconnue], à droite : Philip à Nice en 1928.
Photos de l'album privé de Louise Baldensperger, « Granqvist Papers »,
Palestine Exploration Fund.

Philip Jacques Baldensperger naît le 5 juin 1856 à Jérusalem. Comme tous les enfants de la famille, il reçoit une éducation en langue anglaise à l'école de l'évêque Gobat. Les Baldensperger parlaient l'alsacien et le français à la maison, et l'arabe à l'extérieur. De 1875 à 1880, Philip fait partie des chasseurs de France, unité de cavalerie de l'armée française. Dès son retour en Palestine, il fait un stage avec un apiculteur américain et commence ensuite à travailler avec ses frères dans l'apiculture pastorale, transportant les abeilles d'une région à l'autre en Palestine, suivant les périodes de floraison des différentes plantes et arbres¹³⁵¹. Jeune, il avait été initié à l'apiculture par un apiculteur palestinien de Jérusalem¹³⁵².

En 1883, il épouse une Américaine¹³⁵³, Deborah Struve, fille d'un Templier américain qui s'était installé à Haïfa¹³⁵⁴. Ils ont cinq enfants. Seules deux de leurs filles atteignent l'âge adulte. L'aînée, Fortuna, meurt à 10 ans¹³⁵⁵. C'est en son honneur que Philip est appelé Abū Tūna en

¹³⁵¹ Baldensperger, 1913, pp. x-xi.

¹³⁵² Baldensperger, 1938, p. 45.

¹³⁵³ Baldensperger, 1913, p. xii.

¹³⁵⁴ Arbre généalogique réalisé par Granqvist, Carton 11, « Granqvist Papers », PEF. (L'orthographe des noms provient de cet arbre généalogique). Informations biographiques de Deborah Struve confirmées par Cécile Creuze-Baldensperger, par lettre du 2 mai 2007 adressée à moi-même.

¹³⁵⁵ Arbre généalogique réalisé par Nicole Herms (mis à ma disposition lors de notre entretien le 27 mai 2005 en Provence, France).

Palestine¹³⁵⁶. Leur fille Eleanora (appelée Nora) est apicultrice comme son père¹³⁵⁷ tandis qu'Adrienne est dentiste¹³⁵⁸. L'un de leurs deux fils porte le double nom de Hubert Raschid¹³⁵⁹.

Après le départ de deux de ses frères (vraisemblablement Jean Samuel et Emile) en Algérie, et après la mort par noyade de son frère Willy en 1891¹³⁶⁰, Philip décide de quitter la Palestine et de s'installer à Nice. Là, il se fait une réputation dans le milieu des apiculteurs. Il est élu président de l'International Apis Club et de la Société d'Apiculture des Alpes Maritimes dont il est le fondateur¹³⁶¹. L'apiculture semble représenter, pour Philip, un élément important de l'héritage de son père, qu'il présente dans un article intitulé « 90 ans d'apiculture » comme un ermite très spirituel :

Henri Baldensperger, confiant dans la protection de Dieu, imbu de lectures bibliques, surtout des psaumes, comme le XXIIIe, sans aucun doute composé par le petit berger David, 2800 ans plus tôt : « Le Seigneur me dirige vers les eaux paisibles, il restaure mon âme. Il me conduit dans les sentiers de la justice. » Les Bédouins, ainsi que les fellahines, respectaient cet étrange anachorète et ne le molestèrent jamais. Il retournait parfois à Sion, voir les Frères, et revenait à pied les douze kilomètres en une agréable promenade. Il plantait ses légumes et ses fruits, installait quelques ruches sur le modèle de celles qu'il avait vues chez les fellahines, dans le fort des Bourraques (Vasques)¹³⁶².

Philip Baldensperger a connu la notoriété en tant qu'apiculteur. Ainsi, au musée des arts et traditions apicoles de Fontan, près de la frontière italienne, il y a une plaque dédiée à la mémoire de Philip Baldensperger qui le présente comme un « apôtre de l'apiculture moderne » et qui rappelle son rôle de fondateur de la Société d'Apiculture des Alpes Maritimes¹³⁶³. Philip Baldensperger est mort le 4 juin 1948 à Antibes.

¹³⁵⁶ Baldensperger, 1913, p. 74.

¹³⁵⁷ Entretien avec Nicole Herms, Provence, France, 27 mai 2005.

¹³⁵⁸ Entretien avec Lisette Baldensperger, Alsace, France, 15 juillet 2004.

¹³⁵⁹ Arbre généalogique réalisé par Granqvist, Carton 11, « Granqvist Papers », PEF.

¹³⁶⁰ Arbre généalogique réalisé par Granqvist, Carton 11, « Granqvist Papers », PEF.

¹³⁶¹ Lettre personnelle du 24 juillet 2005 de Cécile Creuze-Baldensperger adressée à moi-même.

¹³⁶² Baldensperger, 1928, p. 44.

¹³⁶³ Musée des Arts et Traditions Apicoles, Fontan, Alpes Maritimes, France.

Internet : http://www.web.tiscali.it/no-redirect-tiscali/aaab_it/causega.htm, octobre 2003.

Philip Baldensperger, auteur du livre *The Immovable East* et de plusieurs articles pour le *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* semble ne pas avoir eu les mêmes perspectives et objectifs lorsqu'il écrivait en français que lorsqu'il écrivait en anglais. Ses articles en français ont surtout été publiés dans des journaux spécialisés en apiculture. L'auteur en langue française ressemble plus à l'homme évoqué par ses descendants, un aspect que nous allons développer davantage en fin de chapitre. Lorsqu'il s'exprimait en français, il se contentait de puiser dans le répertoire biblique pour enrichir l'imagerie de ses souvenirs d'enfance, sans autre objectif que d'exprimer sa nostalgie. En revanche, l'auteur Philip Baldensperger s'exprimant en langue anglaise semble s'être largement conformé à un discours répandu en Grande-Bretagne qui visait à légitimer la colonisation de la Palestine.

Plusieurs de ses articles sur la Palestine ont été publiés en anglais par le Palestine Exploration Fund à Londres. Entre 1893 et 1913, il a écrit des articles intitulés : « Peasant Folklore of Palestine » (1893), « Birth, Marriage and Death among the Fellahin of Palestine » [(1894), voir le parallèle avec les titres des monographies de Granqvist], « Beth Dejan » [(1895), un village à côté de Ramleh], « Religion of the Fellahin of Palestine » (1893), et « Woman in the East » (1900). Son livre *The Immovable East* a été publié à Londres en 1913, après avoir été édité et préfacé par le commentateur biblique anglais Frederic Lees.

Dans sa préface biographique, Lees présente Philip Baldensperger comme « une voix de l'Est » et affirme que sa connaissance de l'Orient est plus profonde que celle d'autres orientalistes en raison de son long vécu en Palestine¹³⁶⁴. Lees présente l'objectif du livre de Baldensperger ainsi :

The object of the work undertaken by Mr. Baldensperger and myself [...] is to give the general public the benefit of his intimate knowledge of Palestine, *studied with the Bible in hand* and under auspices rarely to be enjoyed by Europeans, since the facts here recorded can only be gathered in the company of natives, and out of the beaten track of tourists...¹³⁶⁵.

¹³⁶⁴ Baldensperger, 1913, pp. vii-viii.

¹³⁶⁵ Baldensperger, 1913, p. xiii.

Selon Lees, les auteurs voulaient faire de leur livre un commentaire de la Bible et de la vie à l'époque biblique. C'est pour cela que l'on retrouve dans ce livre les mêmes idées que dans d'autres écrits orientalistes de l'époque en quête de continuité entre les anciennes tribus de Palestine et la population contemporaine. Mis à part cette idée de base, le livre est surtout une collection d'anecdotes de la vie de Philip Baldensperger en Palestine. Il y raconte un séjour sur les rives du Jourdain avec des Bédouins ainsi que le parcours d'une bande de trafiquants de tabac, la vie d'un chien dans une tribu bédouine, une rencontre avec un derviche musulman, quelques épisodes de l'histoire d'Arṭās mais aussi des histoires d'amour et de meurtre. La préface de Lees annonçait un cadre biblique, mais c'est finalement le style anecdotique qui ressort et prévaut généralement dans le livre.

Dans ses articles en anglais, Philip Baldensperger a exprimé beaucoup d'idées négatives sur la population indigène de la Palestine. Ainsi, dans l'article intitulé « Religion of the Fellahin of Palestine », Baldensperger compare les villageois chrétiens aux villageois musulmans :

Although some villages still exist in Palestine which have resisted the continual progress of Islam, the Christian villagers only differ from the Mohammedans in going to church on Sunday; in many places, even, I would say the Christians are more degraded. To give one example, bodily cleanliness is a strict necessity to every *praying* Mohammedan...¹³⁶⁶. ...but the Christian fellah will bathe only in absolutely necessary cases¹³⁶⁷.

Cet article donne de Philip Baldensperger l'image d'un auteur aux préjugés typiques de l'époque à l'égard des Chrétiens d'Orient. On pourrait peut-être expliquer ces préjugés par l'éducation de l'auteur en milieu missionnaire, à savoir l'évêché anglo-prussien à Jérusalem sous la direction de l'évêque Gobat qui favorisait le travail missionnaire avec les chrétiens autochtones¹³⁶⁸.

Dans ce même article, Philip répond à des questions posées par des lecteurs du *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*. A la question « Do the Fellahin refuse to let Kaffirs or strangers eat and drink out of their vessels? ». Philip Baldensperger répond :

¹³⁶⁶ Baldensperger, 1893b, p. 307.

¹³⁶⁷ Baldensperger, 1893b, p. 308.

¹³⁶⁸ Tibawi, 1961, p. 89.

They never did so with us, and do not even own that they would if they did not respect us. Still, I believe they would do so in quite independent cases, but their greediness and eternal hope of gaining something from one's favour makes them tolerate your dipping into the same dish with them.... The Shafi' are the strictest sect, yet we never felt it, and though the Koran forbids them to let Christians eat of their meat, at the 'Eed el Dahié they always brought it into our house, in Artas, and we ate with them, *sans gêne*. Many a time I tried to have them say something against us, but was often told that we were no... Nazarenes or (native) Christians, but ... Franji, being cleaner than the indigenous Christians, for we wash or bathe daily, a kind of ablution; we give alms, in the way of hospitals, orphanages... and as to praying, they do not know, but God may have mercy some way or other. But fanatics do not admit so much¹³⁶⁹.

Ce passage présente les habitants d'Arṭās comme des hypocrites, qui respectent la famille Baldensperger uniquement pour profiter d'eux¹³⁷⁰. L'auteur reconnaît avoir essayé de provoquer une réaction hostile chez les Raṭāsna, mais apparemment sans succès. En somme, le lecteur peut croire que Philip Baldensperger cherchait le conflit avec les autres groupes religieux, particulièrement avec les musulmans, et qu'il se méfiait des intentions de ses voisins musulmans à Arṭās. En même temps, en tant que chrétien occidental, il semble très conscient et fier d'être différent des chrétiens indigènes.

Dans un article que Philip Baldensperger publie dans le *Bulletin de la Société d'Apiculture des Alpes-Maritimes*, suite au décès de sa sœur Louise en 1938, il présente une image très différente de la coexistence de sa famille avec les habitants d'Arṭās :

Restée seule après la mort de ses parents et le départ des frères dans différentes directions, Louisa décida, malgré diverses offres plus brillantes que l'état de solitude, de rester parmi les musulmans du village toujours sympathiques à Dâr-Hanari (la maison des Henri), comme on nous appelait là-bas¹³⁷¹.

¹³⁶⁹ Baldensperger, 1893*b*, p. 319.

¹³⁷⁰ Baldensperger, 1893*b*, p. 319.

¹³⁷¹ Baldensperger, 1938, p. 47.

Pourquoi les écrits en anglais de Philip sont-ils si différents de ses écrits en français ? Il y a deux explications possibles à cette dichotomie : la première est le résultat d'un processus de maturation ou d'un changement de position politique. Ainsi, le premier écrit qui nous est disponible en français (1928) a été produit quinze ans après la publication de son livre en anglais (1913). Pendant ces quinze années, la situation en Palestine a beaucoup changé : 1928 signale en effet 10 ans de règne britannique. Il est possible que Philip Baldensperger n'ait pas soutenu la politique mandataire avec l'objectif d'établir en Palestine un foyer juif, mais nous n'avons aucun document ou source orale à notre disposition pour confirmer cela. Signalons aussi qu'entre-temps, sa nièce Olynda, fille d'Emile Baldensperger à Jaffa, s'est mariée avec un Palestinien de Jaffa, Alfred Roch, nationaliste palestinien engagé¹³⁷². Il est possible que les discussions avec ce nouveau membre de la famille par alliance aient eu une influence sur Philip Baldensperger.

La deuxième explication à la différence entre ses écrits en anglais et ses écrits en français pourrait être financière. Dans des lettres adressées par Philip Baldensperger au Palestine Exploration Fund, qui se trouvent dans ses manuscrits au PEF à Londres, il réclame le paiement des articles qu'il avait écrit pour le PEF¹³⁷³. Il était donc payé pour ses articles et vivait en partie de ce revenu, ce qui pourrait expliquer sa conformité au discours majoritaire du PEF, généralement orientaliste et pro-colonialiste.

Le parcours des autres enfants d'Henri et de Caroline Baldensperger

Le regard rétrospectif de l'historien peut constater dans le sort des enfants d'Henri et de Caroline Baldensperger la similitude entre l'histoire de l'Alsace et l'histoire de la Palestine, deux histoires entre lesquelles les Baldensperger alsaciens contemporains établissent par ailleurs un parallèle intéressant, sur lequel nous reviendrons plus tard. A l'exception de l'aîné, Théophile, tous les enfants du couple ont été épargnés par l'occupation allemande de l'Alsace, terre natale de leurs parents. Néanmoins, l'Alsace a peut-être été la raison de l'engagement de Philip, Jean Samuel et Willy dans l'armée française. Même si Théophile était, semble-t-il, le seul nationaliste de la famille, l'Alsace restait incontestablement un point d'attache fort pour les enfants d'Henri et de Caroline. Louise et Emile, qui sont restés en Palestine toute leur vie, ont partagé l'expérience des années du mandat britannique en Palestine, y compris la rébellion de 1936. Tout

¹³⁷² Mémoires manuscrites de Fortunée Sukkar, 1974.

¹³⁷³ « Baldensperger Papers », PEF.

cosmopolites qu'ils étaient, comme tous les enfants de la famille, leurs affinités ne semblent pas avoir été motivées par des idées nationalistes (françaises ou palestiniennes), mais surtout par une prise de position morale.

Théophile

Théophile, fils aîné de Caroline et Henri Baldensperger, naît en 1851 à Jérusalem¹³⁷⁴. A 15 ans, il quitte la Palestine¹³⁷⁵ pour s'installer en France près de son oncle paternel Philip, fabricant de tissus à St. Dié, dans les Vosges¹³⁷⁶. Il se marie avec Clémence Löwenstein qui lui donne deux fils¹³⁷⁷. Il meurt en 1939¹³⁷⁸.

Le prénom de Théophile en dit long sur la place de la religion dans la vie de ses parents puisqu'il signifie : celui qui aime Dieu. Toutefois, il semble avoir été autant éloigné de la religiosité de ses parents que ses frères. C'était un républicain et un nationaliste français. Il est possible que son oncle l'ait influencé plus que son père qui semble être resté à l'écart de tout nationalisme. En effet, Henri était consterné par le républicanisme de Théophile :

10. [août 1870] Aujourd'hui nous avons reçu des nouvelles de Théophiel, l'Alsace est le théâtre de la guerre, ce qui nous chagrine énormément. Theophiel a des principes très républicains, ce que je regrette beaucoup¹³⁷⁹.

Le nationalisme de Théophile s'exprime aussi dans une carte postale envoyée à Louise en 1918 où il se réjouit de la libération de l'Alsace :

Cher Louisa, Tes belles cartes nous sont bien parvenus datées du 29 7bre. – Depuis nous avons ici de grands changements – les Boches sont kapout, nous vaillantes troupes ont pris possession de notre cher Alsace et nos alliés Anglais et

¹³⁷⁴ Arbre généalogique réalisé par Granqvist, Carton 11, « Granqvist Papers », PEF.

¹³⁷⁵ Journal privé d'Henri Baldensperger, pp. 249-250.

¹³⁷⁶ Entretien avec Lisette Baldensperger, Alsace, France, 15 juillet 2004.

¹³⁷⁷ Arbre généalogique réalisé par Nicole Herms, mis à ma disposition lors de notre entretien le 27 mai 2005 en Provence, France.

¹³⁷⁸ Arbre généalogique réalisé par Nicole Herms, mis à ma disposition lors de notre entretien le 27 mai 2005 en Provence, France.

¹³⁷⁹ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 276, ma traduction.

Américains occuperons des villes d'Allemagne, Notre Maréchal Foch a su prendre l'Alsace et la Lorraine sans qu'elles soient abîmées¹³⁸⁰.

Malgré son éloignement de la Palestine, Théophile semble avoir été très attaché à sa terre natale. Ainsi, il a réalisé une maquette d' Artās¹³⁸¹ devant laquelle sa petite nièce Cécile (petite-fille de Philip) a été photographiée dans les années 1930 (voir photo ci-dessous).



Cécile Baldensperger devant une maquette d'Artās produite par Théophile Baldensperger¹³⁸².

Charles Henri

Charles Henri était le deuxième fils de Caroline et Henri Baldensperger. Né en 1853 à Jérusalem¹³⁸³, il est mort en 1905 à Artās¹³⁸⁴. Il a travaillé plusieurs années dans l'apiculture pastorale avec ses frères. Plus tard, il semble avoir gagné sa vie en récoltant des semences et des plantes séchées¹³⁸⁵.

Charles Henri s'est marié en juillet 1873 avec Emilia (Emily) Meshullam, fille de John Meshullam, premier colon à s'installer à Artās¹³⁸⁶; le mariage avait été approuvé par les parents de Charles Henri mais, selon la mémoire collective familiale des Baldensperger en France, la vie

¹³⁸⁰ Théophile Baldensperger à Louise Baldensperger, carte postale, 30 septembre (?) 1918, Carton 52B, « Granqvist Papers », PEF.

¹³⁸¹ Lettre de Cécile Creuze-Baldensperger à moi-même, 24 avril 2005.

¹³⁸² Merci à Cécile Creuze-Baldensperger qui a mis cette photo à ma disposition.

¹³⁸³ Arbre généalogique réalisé par Granqvist, Carton 11, « Granqvist Papers », PEF.

¹³⁸⁴ Arbre généalogique réalisé par Lisette Baldensperger, mis à ma disposition par Lisette Baldensperger.

¹³⁸⁵ Lettre de Philip Baldensperger à George Armstrong, 19 novembre 1896, « Baldensperger Papers », PEF. Dans cette lettre, Philip Baldensperger demande d'insérer une annonce dans le *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* qui dit : « Palestine Flowers : A Collection of seeds, plants and dried flowers of the Holy Land with Latin and English names at very moderate prices. Apply to Ch. H. Baldensperger, Jerusalem ».

¹³⁸⁶ Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 279.

conjugale a été si difficile que le père, Henri, a conseillé à ses fils Jean Samuel et Emile de se marier avec des cousines d'Alsace¹³⁸⁷. Cette version doit être prise avec prudence, car dans une carte postale de 1919, Emile Baldensperger prie sa sœur de saluer Emily et les habitants d'Artās de sa part¹³⁸⁸, une politesse qu'il aurait certainement omise si le mariage avait été aussi malheureux que la mémoire collective des Baldensperger alsaciens le suggère. En tout cas, Charles Henri et Emilia ne semblent pas avoir eu d'enfants. Charles Henri avait apparemment un lien avec le groupe scandinave et américain qui a fondé l'*American Colony* à Jérusalem¹³⁸⁹.

Charles Henri s'est occupé de la vente de plusieurs terrains de la famille au co-évêque du Patriarcat arménien catholique à Jérusalem, Joachim Toumayan¹³⁹⁰ agissant comme intermédiaire de l'archevêque de Montevideo, Mariano Soler, chargé d'acquérir un terrain en Palestine pour y construire un couvent pour les sœurs de l'ordre des Filles de Notre-Dame du Jardin¹³⁹¹.

Frédéric Emile

Emile était le dernier Baldensperger à rester en Palestine avec Louise. Né en 1858 à Jérusalem¹³⁹², il est mort en 1946 à Jaffa¹³⁹³ où il était apiculteur. Il était marié à sa demie cousine Elisabeth (Lisette) Baldensperger de Baldenheim¹³⁹⁴ qui est enterrée à Jérusalem à côté de ses beaux-parents. Le couple avait quatre enfants, dont seulement deux filles ont survécu : Vega et Olynda¹³⁹⁵. (La famille a voulu s'installer à Blida en Algérie dans les années 1880, mais est rentrée à Jaffa après la mort de leur fils.) Dans l'arbre généalogique des Baldensperger, Olynda est le premier ancêtre dans la branche palestinienne car elle était mariée à un Palestinien, Alfred Roch. Les filles d'Olynda et d'Alfred Roch, Fortunée et Paulette, se marieront avec un

¹³⁸⁷ Entretien avec Lisette Baldensperger, Alsace, France, 15 juillet 2004.

¹³⁸⁸ Emile Baldensperger à Louise Baldensperger, carte postale, 4 avril 1919, Carton 52B, « Granqvist Papers », PEF.

¹³⁸⁹ Dans ses mémoires manuscrites, Fortunée, la petite-fille d'Emile Baldensperger, note à son sujet : « I do not know much about him, except that he married a Meshullam, left her, and lived between Jerusalem and Artas. He was very friendly with a group of Scandinavian "dreamers" .. if I may say. They came to Jerusalem with good money, and were living together as ...brothers and sisters....until the Holy Spirit told an American lady, Mrs. Spaford, who had two beautiful daughters, that it was high time for them to marry. Old Mrs. Spaford picked up Mr. Vester, one of the wealthiest among them, for one of her daughters. This group founded what was later on known as the American colony. »

¹³⁹⁰ No. 1-5, Série A92, MAE-CADN.

¹³⁹¹ No. 7, Série A92, MAE-CADN.

¹³⁹² Arbre généalogique réalisé par Granqvist, Carton 11, « Granqvist Papers », PEF.

¹³⁹³ Conversation téléphonique avec Jeanne (France – Canada), avril 2005.

¹³⁹⁴ Entretien avec Lisette Baldensperger, Alsace, France, 15 juillet 2004.

¹³⁹⁵ Entretien avec Lisette Baldensperger, Alsace, France, 15 juillet 2004.

Jordanien et un Palestinien, respectivement. Nous reviendrons sur la descendance palestinienne des Baldensperger plus loin dans ce chapitre.

Dans ses mémoires, Fortunée Sukkar (née Roch) décrit son grand-père Emile comme quelqu'un de calme et posé, quelqu'un qui ne s'intéressait pas à la religion, surtout comparé à Louise :

As a child, I remember having gone with Grand-Pere [Emile] and Paulette to spend few days with Louise in Artas and Jerusalem. We were fascinated by her active way of life. We had to sing grace before and after meals: she singing heartily, and Grand-Pere, looking at us with mischief in his eyes¹³⁹⁶.

Emile partageait avec sa sœur Louise et son frère Philip un intérêt pour le folklore palestinien. Granqvist y fait référence¹³⁹⁷ ; parmi ses manuscrits au PEF à Londres, se trouvent des contes populaires palestiniens collectés par Emile qui les transcrivait en allemand¹³⁹⁸. Non seulement Emile parlait bien l'arabe, mais il l'écrivait et le lisait également. Fortunée pense que sa bonne maîtrise de la langue arabe a permis à Emile de se faire oublier au début de la Première Guerre mondiale quand les autorités ottomanes ont enfermé les ressortissants des pays ennemis. Il a cependant passé les deux dernières années de la guerre dans un camp d'internement, d'abord à Adana et ensuite à Konya¹³⁹⁹. Dans une carte postale adressée à Louise en 1918, Théophile Baldensperger demande, en effet, si Emile est rentré de captivité¹⁴⁰⁰.

Jean Samuel

Jean Samuel, né en 1860 à Jérusalem¹⁴⁰¹, a disparu en 1911 à Morogoro en Tanzanie. Selon sa petite-fille, son corps n'a jamais été retrouvé¹⁴⁰². Il semble avoir passé de longues années dans l'armée française. Il était marié à Laure Baldensperger, sœur d'Elisabeth, de Baldenheim¹⁴⁰³. Le

¹³⁹⁶ Mémoires manuscrites de Fortunée Sukkar, 1974.

¹³⁹⁷ Granqvist, 1965, p. 10.

¹³⁹⁸ Carton 49, « Granqvist Papers », PEF.

¹³⁹⁹ Mémoires manuscrites de Fortunée Sukkar, 1974.

¹⁴⁰⁰ Théophile Baldensperger à Louise Baldensperger, carte postale, 30 octobre (?) 1918, Carton 52B, « Granqvist Papers », PEF.

¹⁴⁰¹ Arbre généalogique réalisé par Granqvist, Carton 11, « Granqvist Papers », PEF.

¹⁴⁰² Arbre généalogique réalisé par Nicole Herms, mis à ma disposition lors de notre entretien le 27 mai 2005 en Provence, France.

¹⁴⁰³ Entretien avec Lisette Baldensperger, Alsace, France, 15 juillet 2004.

couple avait deux filles, Lisette Octavie et Claire, qui sont toutes deux restées quelques années en Afrique de l'Est après la mort de leur père, mais qui se sont finalement installées en Algérie et en France¹⁴⁰⁴.

Willy

Willy, le dernier enfant de Caroline et Henri Baldensperger, est né en 1865 à Jérusalem. Il s'est engagé dans l'armée française et a servi en France pendant sept ans¹⁴⁰⁵. A son retour, il a travaillé avec ses frères dans l'apiculture pastorale. Il est mort noyé à Jaffa en 1891¹⁴⁰⁶.

Henri et les « Beni Balden » : une mémoire qui résonne de l'Alsace à la Jordanie

C'est au lendemain de la mort de quelqu'un que l'attention des siens se fixe avec plus de force sur sa personne. C'est alors, aussi, que son image est la moins fixée, qu'elle se transforme incessamment, suivant les diverses parts de sa vie qu'on évoque. En réalité, jamais l'image d'un disparu ne s'immobilise. A mesure où elle recule dans le passé, elle change, parce que certains traits s'effacent et d'autres ressortent, suivant le point de perspective d'où on la regarde, c'est-à-dire suivant les conditions nouvelles où l'on se trouve quand on se tourne vers elle¹⁴⁰⁷.

L'image d'Henri Baldensperger est un élément important dans la mémoire collective de la famille Baldensperger, car elle semble correspondre à des valeurs qui perdurent chez certains membres de cette grande famille. Ces valeurs sont à la fois liées à l'importance de la foi dans la vie personnelle et à l'importance de l'engagement social. Elles sont également liées à un intérêt pour le dialogue interculturel et interreligieux et à un certain cosmopolitisme.

La mémoire de la vie en Palestine de la famille d'Henri Baldensperger résonne encore aujourd'hui non seulement chez ses descendants directs, mais également parmi les membres d'autres branches de la famille Baldensperger. Nous analyserons cette mémoire en trois étapes selon le degré de parenté avec Henri : d'abord avec les arrière-petits-enfants d'Henri, puis avec les enfants de ces derniers – qui sont nos contemporains – et enfin, avec les membres de la famille Baldensperger issus d'autres branches, mais qui se sont intéressés à la personne d'Henri Baldensperger et à sa descendance.

¹⁴⁰⁴ Entretien avec Lisette Baldensperger, Alsace, France, 15 juillet 2004.

¹⁴⁰⁵ Entretien avec Lisette Baldensperger, Alsace, France, 15 juillet 2004.

¹⁴⁰⁶ Entretien avec Lisette Baldensperger, Alsace, France, 15 juillet 2004.

¹⁴⁰⁷ Halbwachs, 1997, pp. 122-123.

Pour les membres de la famille Baldensperger que j'ai rencontrés lors de mon travail de terrain en France et en Jordanie j'ai d'abord fait figure de personne extérieure ; mais comme, au moment de les rencontrer, j'étais déjà familière avec le journal et la correspondance privée d'Henri Baldensperger et que j'ai pu leur apporter, non seulement quelques éléments biographiques qu'ils ne connaissaient pas, mais aussi quelques photographies anciennes, je suis devenue, à leurs yeux et grâce à ma recherche, le dépositaire d'une partie de leur histoire familiale. Les entretiens menés en personne ont généralement été non-directifs. La première question posée lors de l'entretien concernait leur connaissance de cette partie de l'histoire familiale ; puis j'ai suivi les pistes de leurs récits, soucieuse de comprendre la signification que mes interlocuteurs attribuent aux parcours de la branche palestinienne des Baldensperger. Les membres de la famille que j'ai rencontrés ont également mis à ma disposition des archives et des photographies familiales.

Les arrière-petits-enfants d'Henri

Fortunée Sukkar¹⁴⁰⁸ (1910-1992), née Roch, est la seule parmi les arrière-petits-enfants d'Henri Baldensperger à nous fournir un témoignage écrit. Elle est une des deux filles d'Olynda Baldensperger (1889-1959), elle-même fille d'Emile Baldensperger. En 1910, Olynda avait épousé Alfred Roch (1882-1942) qui était propriétaire de nombreuses fermes d'agrumes¹⁴⁰⁹ dans la région de Jaffa et le seul Palestinien de confession chrétienne membre du Comité Exécutif du Congrès Arabe Palestinien. Fortunée est éduquée dans un pensionnat à Strasbourg, avant d'épouser Sulaymān Sukkar, issu d'une famille chrétienne de Salt, ville située en Jordanie¹⁴¹⁰ ; le jeune couple habite à Amman dès le début des années 1940. En 1947, Sulaymān Sukkar devient ministre des Finances du gouvernement jordanien. Fortunée fait partie de la haute société de la capitale jordanienne et est très active dans la société civile, un engagement qui commence en 1946 avec la première association de femmes du Royaume Hachémite. Par la suite, elle fait partie de l'équipe fondatrice du Croissant Rouge jordanien.

¹⁴⁰⁸ J'utilise la forme francisée du nom Sukkār.

¹⁴⁰⁹ Selon sa petite-fille Samia Sukkar, Alfred Roch cultivait les fameuses oranges de Jaffa et les exportait en France, bien avant les colons sionistes.

¹⁴¹⁰ La soeur de Fortunée, Paulette, se mariait par ailleurs avec Michel Tadros, un Palestinien chrétien de Jaffa.

A la demande de sa fille Samia, Fortunée Sukkar écrit ses mémoires en 1974. Elle écrit en anglais parce que, ayant été éduquée en français, elle n'écrit pas bien l'arabe, et parce que ses enfants sont plus anglophones que francophones. Sur la première page, elle s'interroge sur l'intérêt que peuvent représenter ses souvenirs :

Would it be interesting for my children and grandchildren to know more about their ancestors, to have a better insight about the different characters and cultures that through heredity and habit made their own personalities? I wonder....

Elle semble croire que la personnalité et l'environnement culturel des ancêtres influent sur les générations suivantes, par hérédité et transmission de traditions.

Sa description du parcours de son ancêtre Henri Baldensperger, où certaines informations sont abrégées au point d'être pittoresques, révèle son interprétation du travail missionnaire et de l'identité d'Henri.

My great grandfather came from Alsace Lorraine in France to Palestine, with Bishop Gobat (Swiss), as a Protestant missionary, to establish a school for boys, in Jerusalem. I think it was around 1848. He married Caroline Marx from Niederbrunn. It took them over a month, in their small sailing boat [*sic*], to reach the shores of Jaffa, the only port of Palestine, at that time. Life must have been tough in Jerusalem for young Caroline, uprooted, in a country far away from home and her people. But she was busy enough in helping her husband to run the school, and raise a family of six boys and a girl [...]. It seems that they loved the people, the country, and their work and got quite "acclimatized". They built a house, near Bethlehem, in Artas, quite close to Solomon's Pools, where they used to spend all the time they could, loving and understanding the villagers. They were true missionaries. In 1870, when the Prussian-French War broke out and Napoleon the Third, lost part of Alsace to Prussia, the Baldensperger kept their nationality and remained fiercely French. It was not easy for them as nearly all the Protestant missionaries in Jerusalem were Germans. Some of the Baldensperger left the German side to settle at St. Dié in the Vosges.

Pour Fortunée, un vrai missionnaire devait « aimer et comprendre » les gens qu'il essayait d'introduire au christianisme. Et c'est ainsi qu'elle voyait en elle-même un peu de l'esprit

missionnaire de son arrière-grand-père. « Sometimes I feel that in me survives some of his....missionary spirit. Is it good? I really do not know¹⁴¹¹. » Un autre élément intéressant de sa description d'Henri est l'évocation du nationalisme français qu'elle attribue à toute la famille Baldensperger. A partir de la lecture de son journal privé, on peut effectivement affirmer qu'Henri se considérait comme un citoyen français et qu'il était contre l'occupation allemande de l'Alsace, mais il n'y avait, chez lui, aucune trace d'acharnement nationaliste. Cette interprétation semble plutôt être liée à l'expérience de Fortunée, tant à Strasbourg qu'à Jaffa. Son père, Alfred Roch, palestinien chrétien, était un nationaliste palestinien très engagé, et Fortunée et sa sœur ont été élevées avec un fort sentiment nationaliste :

As Father was involved in politics, we knew everything about the Palestinian cause, sharing his fights for our rights, hating the Jews and the British, who were helping them in getting more and more privileges. Grand-Pere Emile and Marraine Vega - our dear and only maternal aunt - lived next door, and so were part of us. Although French by nationality, they shared our ideals, our patriotism, considering themselves Palestinians through and through.

Selon Fortunée, Emile Baldensperger était aussi nationaliste que ses enfants et leur génération, et se considérait comme un Palestinien. Il ne s'est donc pas opposé au mariage de sa fille, Olynda, avec un Arabe, catholique de surcroît, mais la famille Baldensperger en France était consternée et n'a, semble-t-il, accepté ce mariage qu'après avoir fait la connaissance d'Alfred Roch en 1912 :

Fate had decided that Alfred and Olynda will fall in love and marry. Catholic.....Protestant, at that time it was unusual to marry someone outside your faith. Mother had to promise to raise her children in the Catholic faith, which she did conscientiously. For what I know, Lisette and Emile did not object to a Catholic wedding and to their daughter marrying an Arab. They loved Arabs, and Father being French cultured got along with them extremely well. The Baldensperger in France were horrified. A Catholic/ An Arab? They changed their minds when Father and Mother went to France in 1912.

¹⁴¹¹ Mémoires manuscrites de Fortunée Sukkar, 1974.

La plus âgée des descendants directs que j'ai pu contacter est la petite-fille de Philip Baldensperger, Cécile Creuze-Baldensperger, qui a plus de 80 ans et qui vit dans le nord de la France. Elle est la fille adoptive de Nora Baldensperger. En mai 2005, elle m'a adressé le courrier qui suit et qui constitue le premier élément de la mémoire familiale des descendants directs. En deux pages, elle a résumé ce qu'elle a entendu dire sur la Palestine par son grand-père.

Lettre de Cécile Creuze-Baldensperger

Souvenirs d'Artasse.

Il m'est bien difficile d'évoquer ce que représentait le nom d'Artasse, tant j'ai été « *nourrie* » par ce nom depuis mon enfance, ce qui est bien lointain puisque j'atteins ma 80^e année.

C'est par mon grand-père Philippe Baldensperger dont j'ai été très proche jusqu'à sa mort en 1948 (j'avais alors 22 ans) que j'ai entendu parler d'Artasse. *Il avait tant aimé son pays natal qu'il en parlait souvent. Mais chose curieuse il n'était pas fait référence au village.* Il me parlait de la propriété de son père, des plantations d'oliviers et d'arbres fruitiers, de la « source », de la « montagne », de Jérusalem et de la Palestine dans son ensemble. Il avait eu des relations privilégiées avec les habitants et m'a inculqué la notion de *respect des autres* et de la valeur du mot *tolérance*, quelles que soient les origines ou la religion de ceux qui étaient ses amis.

Mon grand-père m'enseignait des notions de botanique (me disant que telle plante poussait aussi en Palestine), me réveillant la nuit pour me faire admirer la voûte céleste, me parlant des animaux qu'il avait à maintes reprises rencontré dans le désert. A ce propos *il m'appelait Djameelé*. Je me souviens d'une vieille dame lui demandant ce que signifiait ce nom. Il avait répondu « c'est le petit chameau ». Elle était horrifiée et il s'était empressé de lui dire qu'en Palestine les chameaux sont les biens les plus précieux des Bédouins.

Son frère aîné Théophile qui habitait l'Alsace depuis l'âge de 15 ans et que j'ai rencontré à Saint Dié, je devais avoir une huitaine d'années, était lui aussi

nostalgique de la Palestine. Il avait fait une maquette d'Artasse derrière laquelle je suis photographiée (photo ci-jointe).

Président de la Société d'Apiculture des Alpes-Maritimes mon grand-père publiait un bulletin pour ses adhérents et écrivait souvent un article sur la Palestine. Il signait ses articles soit de son nom Philippe Baldensperger, soit du Père Baldens soit du nom d'*Abou Nahel* (cf. les 2 bulletins ci-joints et en particulier les articles 95 ans d'Apiculture).

En 1915 il avait acheté une petite terre à 20 km de Nice, heureux m'avait-il dit d'avoir trouvé quelque chose qui ressemblait à Artasse. Il avait surnommé la petite propriété Nahlé. Je me souviens qu'il parlait du « Laban » (lait caillé) et employait d'autres mots que j'ai hélas oubliés. A Nahlé que je possède encore, se trouvent dans un coffre des robes de Bethléem dont j'ai toujours admiré les broderies.

Mais pour ce qui en est du village d'Artasse je n'en ai eu une idée que par une photo prise par Lisette Baldensperger en 1963. Je savais que tante Louise y avait habité jusqu'à sa mort.

J'ai toujours regretté de ne pas avoir pu faire un *pèlerinage* sur cette terre qui a laissé tant de souvenirs. Cécile Baldensperger¹⁴¹²»

Ce témoignage, comme je l'ai indiqué plus haut, a assurément remis en question ma perception de Philip Baldensperger. La tolérance qu'il professe à sa petite-fille, son attachement à la langue arabe et à son pays natal, tout ceci va à l'encontre de l'impression que dégagent ses écrits en langue anglaise. Les bulletins d'apiculture que Cécile Creuze-Baldensperger a envoyés avec ce courrier ont renforcé le doute que le témoignage de Cécile avait semé. C'est donc grâce aux informations données par sa petite-fille que l'image de Philip Baldensperger a pris, pour moi, une tournure bien plus complexe. Mais ce témoignage a également montré la signification de l'expérience palestinienne pour la famille Baldensperger en France, qui l'a toujours évoquée comme une cohabitation paisible entre peuples et communautés religieuses différentes, une coexistence caractérisée par le respect mutuel et la tolérance.

¹⁴¹² Italiques ajoutés.

Une rencontre avec Nicole Herms en Provence

Nicole Herms est une autre descendante directe de la famille, issue de la branche de Jean Samuel Baldensperger. J'ai rencontré Nicole Herms en mai 2005, chez elle, en Provence. Elle est convaincue que la mémoire familiale de cette expérience palestinienne s'est transmise quasi génétiquement : « C'est dans les gènes, la mémoire, même si on la transmet pas oralement, elle se transmet à la prochaine génération. » Cette femme d'environ 60 ans, née en Tunisie, n'a pas appris l'histoire familiale de sa grand-mère (la fille de Jean Samuel), mais grâce à une grande tante et à Janine Baldensperger, la sœur de mon informatrice, Lisette Baldensperger. Ce qu'elle a appris ainsi l'a surprise. Plus tard, elle a trouvé dans les affaires de son père un poème écrit par lui, intitulé « Mon Orient ». C'est un poème qui parle de Damas et de Jérusalem. Son père ne lui avait jamais parlé de sa vie au Proche-Orient. Le poème parle de la « sainte Jérusalem » ce qui l'a beaucoup étonnée, car son père se définissait comme un athée. Nicole Herms en a appris encore davantage sur le parcours de ses ancêtres quand elle a rencontré dans les années 1990, Jeanne¹⁴¹³ qui vit au Canada et qui est l'arrière petite-fille d'Emile Baldensperger.

Jeanne a demandé à Nicole de l'accompagner en Palestine pour régler un problème de succession à propos de la propriété familiale à Artās. Nicole Herms s'est émue à l'idée d'avoir eu des ancêtres en Palestine et a été très marquée par le voyage. Pendant les 10 jours qu'elle a passés en Palestine, elle n'est allée qu'une seule fois à Artās où elle a vu une carrière qui appartenait à Henri Baldensperger – son arrière-arrière grand-père. Elle n'a pas vu la maison de Louise au centre du village dont elle ne connaissait pas l'existence avant notre rencontre. Interrogée sur ses impressions de son voyage, elle a dit que la situation en Palestine l'avait marquée. C'est « une vie qui n'est pas une vie », a-t-elle dit, ayant trouvé l'ambiance « étouffante¹⁴¹⁴ ».

Rencontres avec Samia Sukkar

Dans la capitale jordanienne, j'ai fait la connaissance d'une autre descendante directe, de la branche d'Emile Baldensperger. Samia Sukkar fait partie intégrante de la vie sociale à Amman. Elle est très active dans la société de ce pays où elle a de nombreux engagements auprès des associations. Mes entretiens avec Samia Sukkar ont tous eu lieu chez elle dans un quartier

¹⁴¹³ Pseudonyme.

¹⁴¹⁴ Entretien avec Nicole Herms, Provence, France, 27 mai 2005.

d'Amman Ouest. Nous avons parlé en arabe, mais elle ajoutait souvent des mots ou des phrases en anglais. Samia Sukkar, qui a exprimé son grand intérêt pour ma recherche dès la première prise de contact par téléphone, a déclaré lors de notre première rencontre en septembre 2005 : « Ma mère [Fortunée] était de Jaffa, j'y suis née, mais je n'y ai pas de souvenirs. Je n'ai aucun lien direct avec la Palestine. » Toutefois, au cours de cette rencontre, son lien avec la Palestine est apparu très clairement et s'est cristallisé autour de son voyage à Jaffa en 1968.

Sa grand-mère Olynda, sa grand-tante Vega (toutes deux filles d'Emile Baldensperger) et sa tante Paulette (fille d'Olynda) avaient quitté Jaffa pendant les événements de 1948, laissant un gardien pour s'occuper de la maison jusqu'à ce que les Israéliens l'expulsent au début des années 1950 pour saisir la maison en tant que « propriété d'absents¹⁴¹⁵ ». En 1968, Samia a entrepris un voyage en Palestine avec sa cousine pour voir Jaffa. Sa mère Fortunée, qui avait quitté Jaffa avant 1948 pour se marier avec Sulaymān Sukkar, lui a conseillé de se rendre à Ramallah et de trouver l'ancien gardien pour qu'il les guide. Entre-temps, la maison de la famille à Jaffa avait été louée au consulat français. Les deux cousines ont frappé à la porte et demandé à la gardienne israélienne de leur permettre de voir l'intérieur puisque c'était la maison de la mère de Samia. Celle-ci n'a rien voulu entendre, mais le bruit de la discussion a attiré l'attention de la dame de la maison, l'épouse du consul, qui est venue à la porte voir ce qu'il se passait.

Quand la cousine de Samia, qui parlait couramment le français, lui a fait part de leur requête, la femme du consul les a invitées à entrer et visiter toute la maison. Elle a donné à Samia la Bible familiale de son arrière-grand-père, Emile, ainsi que des livres scolaires qui appartenaient à sa mère Fortunée, pendant sa scolarité à Strasbourg. L'épouse du consul a sympathisé avec Samia, suggérant même qu'elle et la mère de Samia devaient être de la même génération puisqu'elles avaient étudié les mêmes livres d'école. Elle lui a promis de demander une permission spéciale aux autorités israéliennes pour que Samia puisse revenir et rapporter toutes les affaires de la famille, y compris les meubles, à Amman. Par la suite, le gardien palestinien de la maison familiale les a emmenées dans deux couvents de Jaffa où il avait stocké certaines affaires de la famille au moment de son expulsion de la maison des parents de Samia dans les années 1950. Au premier couvent, les sœurs n'ont pu leur donner que deux ou trois

¹⁴¹⁵ Les propriétés des Palestiniens absents au moment de la déclaration de l'Etat d'Israël ont été placées sous le contrôle d'un bureau de l'Etat israélien qui devait fonctionner comme gardien de ces propriétés. En réalité, les propriétés de grande valeur ont souvent été confisquées par des institutions publiques israéliennes et par les mouvements des *kibboutzim* ; les autres propriétés ont été transformées en « quartiers misérables pour les juifs d'Afrique du Nord » (Pappé, 2006, p. 178).

pièces de la porcelaine alsacienne de la famille, mais dans le deuxième elles ont trouvé, au fond de la cave empoussiérée, deux valises contenant des photos et des coupes en argent provenant des concours agricoles. Lorsqu'à son retour Samia a raconté l'offre de l'épouse du consul français à sa mère Fortunée, cette dernière a résolument rejeté l'idée et a interdit tout autre voyage à Jaffa. Sa mère pensait que la perte de leur terre et de toutes leurs fermes d'agrumes était beaucoup plus grave que la perte des meubles. Samia Sukkar ne s'était de toutes façons pas rendue à Arṭās en 1968. « It was all about Jaffa for me¹⁴¹⁶. » Elle n'est allée à Arṭās que dans la deuxième moitié des années 1990 pour y régler une affaire de succession avec son frère, Rajā'i. Elle ne retient que peu de souvenirs de ce voyage très court et n'en a pas été particulièrement marquée.

Lors de cette première rencontre, Samia Sukkar m'a demandé si les vieilles photographies de la famille m'intéressaient dans le cadre de mon projet de recherche. Quand je lui ai répondu que *tout ce qui restait* m'intéressait, elle a ajouté, non sans une certaine émotion : « What remains is the spirit¹⁴¹⁷. » Notre troisième rencontre a été l'occasion de revenir sur cet esprit auquel elle avait fait référence.

J'ai enregistré ma troisième rencontre avec Samia Sukkar en mars 2006. Cette dernière s'est exprimée en arabe avec quelques mots en anglais, parfois même des phrases entières en anglais.

Extrait du carnet de terrain – Entretien avec Samia Sukkar¹⁴¹⁸

FN¹⁴¹⁹ : Quand on a parlé d'Henri Baldensperger et de ses descendants, tu m'as parlé de ta regrettée mère et de son esprit qui est resté avec vous. Peux tu m'en dire plus sur cet esprit ?

SS¹⁴²⁰ : Je ne sais pas si cet esprit vient de lui [Henri Baldensperger], d'eux [les ancêtres Baldensperger] ou de ma mère. Tout ce que je sais vient d'elle. [...] Ma grand-mère est morte quand j'avais dix ans, je n'ai donc pas beaucoup de

¹⁴¹⁶ Entretien avec Samia Sukkar, Amman, Jordanie, 12 septembre 2005.

¹⁴¹⁷ Entretien avec Samia Sukkar, Amman, Jordanie, 12 septembre 2005.

¹⁴¹⁸ Entretien avec Samia Sukkar, Amman, Jordanie, 1 mars 2006.

¹⁴¹⁹ Falestin Nāili, auteur de la thèse.

¹⁴²⁰ Samia Sukkar.

souvenirs d'elle. Alors si je parle d'esprit, j'en parle par rapport à ma mère et à ce que j'ai appris d'elle. Son esprit venait peut-être de sa mère et son grand-père.

Mais pour être juste, il faut dire que cet esprit ne vient pas seulement de ma mère. Mon père aussi avait beaucoup d'intérêt pour sa communauté, il ressentait une certaine responsabilité envers la société. Une responsabilité qui dépassait le domaine de son travail, un devoir d'organisation de la société civile, d'interaction avec elle, avec les clubs, les universités et les écoles. [...]

Ma mère a toujours pensé que l'être humain doit donner à la société. Il ne peut pas être égoïste, ne penser qu'à lui-même, à combien d'argent il gagne, et considérer sa famille comme la société. Non. Il a un devoir envers sa communauté. Pas seulement envers ses amis. Particulièrement s'il est privilégié, c'est-à-dire qu'il est éduqué, ouvert au monde, et si Dieu lui a donné de l'argent et qu'il a des possibilités matérielles, c'est encore mieux, car il peut donner plus. Pas seulement ses possibilités matérielles, mais ses possibilités sociales, c'est-à-dire, son engagement dans sa société. Ma mère était parmi les premières à s'engager dans des associations, elle a mis en place des institutions de la société civile. Le développement d'une société dépend de la société civile en premier lieu. Ce sentiment m'a mère me l'a laissé.

S'il [l'esprit] venait de sa mère et des Baldensperger, c'est possible. C'est possible parce qu'elle n'était pas du tout matérialiste. [...] On l'accusait même d'avoir des tendances socialistes, à savoir, de ne s'intéresser ni à ses vêtements, ni aux apparences que la société trouvait importantes à l'époque. Je pense que nous avons nous aussi la même attitude. Bien sûr quand tu viens chez moi, tu vois qu'on est à l'aise matériellement. Mais vu nos moyens, on peut dire que nous ne sommes pas très intéressés par les apparences. Je ne sais pas si ça vient de ma mère ou de mon père - mon père était comme ça aussi. C'est pour ça qu'on est très actif dans la société civile. Mon frère est très actif dans les clubs sportifs et sociaux et moi dans les associations, et j'ai peut-être même donné cet esprit à mon mari qui est aussi très actif socialement. [...]

Si c'est ça l'esprit, peut-être.. c'est ça, oui, et la pionnière était ma mère. [...] C'était peut-être son éducation, en grande partie européenne, plus l'élément missionnaire. Ce sentiment ... pas missionnaire dans le sens strict, mais dans le sens de responsabilité envers la société. Au contraire, parce que chez nous on a jamais, jamais, jamais été extrémiste sur le plan religieux. On a été éduqué sans aucun extrémisme religieux. Cet extrémisme je ne l'ai d'ailleurs jamais compris, je le trouve étrange, et je trouve qu'il est étrange à l'époque où l'on vit.

FN : Quand tu apprends que je fais une recherche sur Arṭās, et que tu sais que ta famille a joué un rôle dans l'histoire du village, quelle signification cela a-t-il pour toi ?

SS : Ceci me donne un sentiment de joie et de fierté de savoir que des gens de ma famille avait un tel.... C'est triste que les événements de 1948 nous ont autant éloignés ... Tu parles de la mémoire collective, de la sélectivité et tout ça. Mon sentiment est le même à l'égard de ce qui s'est passé en Palestine : pas seulement parce que je suis à moitié jordanienne au sens Jordanien, parce que mon père est de Salt, ça aussi, ça nous a plus éloignés de la Palestine et d'Arṭās, mais je pense que c'est plutôt parce qu'on préfère faire l'autruche, se mettre la tête dans le sable, comme si on ne voulait pas avoir de lien, comme si on ne voulait pas savoir, parce que c'est tellement douloureux. Même quand toi tu viens et que je sors les photos, c'est douloureux pour moi. Très, très douloureux.

On sent qu'on a eu une si longue histoire dans cette région, et [...] ces mouvements sont venus qui veulent enlever mon histoire, après m'avoir enlevée physiquement de cet endroit et avoir pris tous mes biens [...], et en plus de tout ça, ils veulent prendre mes souvenirs de cet endroit ! Ca, c'est encore plus douloureux. [...] La question politique est douloureuse, dans le sens qu'ils ne veulent pas seulement prendre le pays, la propriété, et tout ce qu'il y a, mais ils veulent aussi voler mon histoire, l'histoire qui dit que moi, je vivais en ces lieux ! D'accord, vous avez pris le pays – je n'ai pas de choix, je n'ai pas la force de le reprendre, mais au moins, au moins, reconnaissez que j'y ai vécu ! [...] ça, je trouve que c'est trop, c'est douloureux. Douloureux. Pour cela, je ne veux pas me

souvenir. J'aime penser à l'avenir, et non pas au passé. Quand tu me fais repenser au passé, il y a une blessure.

Pour commencer cet entretien, j'ai choisi de poursuivre l'ouverture qui s'était présentée à la fin de notre première rencontre et je l'ai donc interrogée sur l'esprit auquel elle avait fait référence, car j'avais l'impression que, pour Samia Sukkar, la signification de l'héritage familial tenait en cette notion. En effet, pour elle, l'esprit de la famille est caractérisé par un sentiment de responsabilité sociale et par l'engagement social. Elle y trouve une similitude avec l'esprit missionnaire puisque tous deux impliquent un certain refus de matérialisme et une volonté de donner à la société. Par ailleurs, elle confirme ce que Cécile Creuze-Baldensperger disait au sujet de son grand-père Philip : les enfants du missionnaire semblent avoir inculqué à leurs enfants les valeurs de la tolérance et non de l'extrémisme religieux et l'héritage d'Henri Baldensperger est ainsi, à leurs yeux, celui d'une ouverture d'esprit, de tolérance et de respect.

Mais cet entretien a également permis à la blessure de l'exil de refaire surface. Malgré son engagement au sein de la société jordanienne, et malgré le fait qu'elle soit à moitié jordanienne, Samia ressent son identité palestinienne comme une blessure. Elle se sent coupée, par la force, d'une partie de sa vie intimement liée au souvenir de sa mère. Elle est d'ailleurs davantage coupée de la Palestine que les Raṭāsna d'Amman qui ont encore des membres de leur famille au village natal, et qui, pour certains, y ont construit une maison ou envoyé leurs enfants se marier. Cette blessure l'amène à se distancier de la Palestine, à « faire l'autruche¹⁴²¹ ». Pour Samia, il y a une blessure historique, celle de l'exil et de l'expropriation, et il y a également une blessure historiographique, celle de la négation de l'enracinement de la population palestinienne dans la Palestine historique.

Les Baldensperger d'autres branches de la famille

Parmi les Beni Balden, comme Lisette Baldensperger appelle la grande famille alsacienne, plusieurs personnes se sont particulièrement penchées sur l'histoire de la branche palestinienne de la famille bien qu'elles ne soient pas des descendants directs d'Henri. J'ai été en contact avec cinq membres de la famille Baldensperger vivant en Alsace et à Paris ; j'ai pu en rencontrer deux.

¹⁴²¹ Entretien avec Samia Sukkar, Amman, Jordanie, 1 mars 2006.

L'impression générale qui s'est dégagée de ces contacts, c'est que la branche palestinienne de l'arbre généalogique des Baldensperger ne laisse pas indifférents les membres de la famille, mais qu'elle est au contraire, un héritage important.

Lisette Baldensperger

Lisette Baldensperger, institutrice retraitée âgée de plus de 80 ans, est le premier membre de la famille que j'ai rencontré. Je lui ai rendu visite chez elle dans un village d'Alsace, accompagnée de ma famille. Nous avons parlé français, mais à certains moments, Lisette a dit certaines choses en allemand alsacien.

Extrait du carnet de terrain : Rencontre avec Lisette Baldensperger¹⁴²²

A notre arrivée chez Lisette Baldensperger, elle nous accueille avec un grand sourire et nous dit « Salam aleikoum ». Elle nous dit qu'elle a appris quelques expressions arabes quand elle était en Jordanie. Sa maison est entourée d'un jardin. A l'intérieur il n'y a pas un seul espace libre : les murs sont décorés de tableaux, dont un qui contient le mot arabe « Maktub ». L'armoirie des Baldensperger¹⁴²³ est accrochée au mur. Lisette nous révèle d'où proviennent les différents objets de décoration, chacun lui rappelle un pays qu'elle a visité ou des amis d'ailleurs. [...]

Elle m'explique l'origine du nom « Baldensperger ». La première version du nom serait « Baldensberger », qui viendrait de « Baldour », ancien dieu germanique de la force, et de « Berg », mont en allemand. Elle me dit que ses ancêtres sont venus de Suisse où ils étaient persécutés en tant qu'anabaptistes. [...]

Sur les arbres généalogiques dressés par son père et tenus à jour par elle-même, elle me montre son lien avec Henri Baldensperger qui remonte à 1708, à un certain Johann Georg (Jean George). Elle explique qu'en alsacien, sa lignée est : « Peter Jakob Lisette Gusts Lisette, comme chez les Arabes, Slimane Ben Musa Ben Ben ! » Ensuite, prenant la branche d'Henri Baldensperger, elle s'exclame :

¹⁴²² Entretien avec Lisette Baldensperger, Alsace, France, 15 juillet 2004.

¹⁴²³ Le fait qu'un croissant figure sur cette armoirie a été interprété par un autre membre de la famille Baldensperger qui vit en Alsace comme un signe possible que leurs ancêtres aient participé aux Croisades.

« Voilà les Palestiniens ! ». [...] Selon Lisette, les deux filles d'Emile se sont mariées avec des Palestiniens « d'origine grecque ou croisée ». Emile Baldensperger, quant à lui, serait mort pendant les événements de 1948¹⁴²⁴. [...]

Elle raconte son premier voyage en Jordanie en 1964 quand elle a rencontré pour la première fois Fortunée Sukkar, la petite-fille d'Emile Baldensperger et la mère de Samia. Pendant ce séjour, elle s'est rendue aussi en Cisjordanie et est passée rapidement par Artās, où elle a été invitée à boire un thé chez les habitants de la maison de Louise Baldensperger. [...]

Sans que je lui demande sa position politique, elle explique qu'elle n'est pas « anti-juive, mais anti-sioniste ». Plus loin dans notre conversation, elle dit que pour elle, l'occupation de la Palestine par les sionistes « c'est comme si moi demain, je partais en Suisse et je disais, voilà la ferme de mes ancêtres, je m'installe. »

Cette rencontre a été très riche, tant en renseignements concrets sur les descendants directs d'Henri Baldensperger, que pour l'interprétation de son destin et de ses enfants. Lisette considère que la descendance d'Henri est palestinienne, et en la définissant ainsi, elle intègre le destin collectif palestinien dans la mémoire familiale des Baldensperger. C'est en cela que la datation erronée du décès d'Emile Baldensperger est révélatrice : pour illustrer le destin collectif palestinien, elle date son décès du moment de la *nakba*, alors qu'en réalité, il est mort en 1946. Ce genre d'erreur n'est pas intentionnel, mais relève, me semble-t-il, d'une volonté inconsciente de partager la souffrance des Palestiniens, qui afflige Lisette. Elle est d'ailleurs la marraine d'un enfant palestinien qui vit dans un camp de réfugiés en Cisjordanie, et elle suit avec intérêt tous les événements politiques du Moyen-Orient.

Lisette Baldensperger a mis à ma disposition une attestation consulaire de la nationalité française d'Henri Baldensperger. Ce document semble avoir beaucoup de valeur à ses yeux, car il est la preuve qu'Henri se considérait comme un citoyen français et qu'il n'approuvait pas l'occupation allemande de l'Alsace après 1871. Un autre élément intéressant de cette rencontre a été son ouverture : Lisette nous a salués en arabe, nous montrant ainsi sa connaissance et son

¹⁴²⁴ Entretien avec Lisette Baldensperger, Alsace, France, 15 juillet 2004.

respect pour la culture arabe. Ce message a été renforcé pendant l'entretien par ses comparaisons entre les pratiques socio-culturelles alsaciennes et palestiniennes telles que le rôle de l'identification généalogique. Elle semble avoir vu en moi non seulement une doctorante, mais aussi une Palestinienne et, en l'occurrence, une Allemande. Pour cette raison, elle a aussi raconté son incorporation forcée dans l'armée nazie à 18 ans dans le cadre du « Reichsarbeitsdienst¹⁴²⁵ », expérience traumatisante pour elle.

Christian Baldensperger

Christian Baldensperger était journaliste à RFI et au *Monde*, et mieux connu sous le pseudonyme de Jean Hélène. Il est mort dans des circonstances tragiques en Côte d'Ivoire en octobre 2003. Il a publié un article sur le parcours d'Henri Baldensperger et le destin de ses enfants dans le journal *L'Alsace*, en septembre 1988 sous le titre très parlant de « La saga d'une famille alsacienne en Terre Sainte. Mes racines en Palestine ». Cet article est l'aboutissement d'une recherche de ses racines, mais aussi d'une enquête journalistique. L'article raconte le voyage de Christian Baldensperger qui commence à Jérusalem où il trouve les pierres tombales d'Henri, de Caroline et de Charles Henri. Après des recherches à la bibliothèque de l'Ecole biblique de Jérusalem où il apprend que son ancêtre Henri était « le premier néo-colon de Palestine, le premier Européen cultivateur à immigrer ici depuis la chute du royaume¹⁴²⁶ » il se dirige vers Artās.

Au bout d'une route serpentant sur les collines arides de Judée, le voyageur découvre à ses pieds un vallon verdoyant flanqué de part et d'autre d'un *minaret et d'un clocher* : la mosquée d'Artasse fait face au couvent de Sainte-Marie du Jardin (en souvenir des vergers que, selon la *légende*, le roi Salomon avait aménagé ici). [...] Et, en contre-haut de la fontaine, la maison familiale où Henri et Caroline passèrent leurs dernières années. Sur le seuil, *un olivier au tronc noueux veille sur les vieux murs. Alentour, le béton a remplacé la pierre. Il n'y a guère que le couvent qui ait résisté au progrès*. Des cris d'enfants fusent de la cour : les petites orphelines du pensionnat sont en récréation. [...] Les vieux ici se souviennent

¹⁴²⁵ Littéralement, ce terme se traduit par service national de travail obligatoire. Il s'agissait d'une institution de travail forcé, imposé aux Alsaciens à partir de 1941 par l'administration de l'occupation allemande nazi.

¹⁴²⁶ Baldensperger, 1988, p. A3.

encore de Louise, une femme dévouée qui gagnait sa vie en confectionnant des herbiers bibliques et des cartes de vœux de Terre sainte. Elle revenait souvent, très attachée à ce village où *ses parents avaient su gagner l'affection des habitants*¹⁴²⁷.

Cette description d'Arṭās montre les éléments du paysage qui ont attiré l'attention de l'auteur : le minaret et le clocher, côte à côte, symbole emblématique de la coexistence paisible entre l'islam et le christianisme. Par ailleurs, l'auteur ne cherche pas l'Est immobile, mais il est attentif aux signes de « progrès » tel le béton dans les nouvelles constructions. Poursuivons la lecture de l'article :

Le miel de Canaan

Les fils de Henri et Caroline se spécialisèrent dans l'apiculture. En 1880, Emile et Philippe introduisirent en Palestine la technique des ruches mobiles et pendant des années firent transhumer leurs abeilles au gré des floraisons. [...] Les pionniers d'une des premières colonies juives firent appel à eux pour réaliser un rêve essentiel : produire leur propre miel, symbole de Canaan. Des cinq frères, Emile fut le seul à laisser une descendance dans le pays. Suivant l'exemple de son père, il épousa une Alsacienne qui lui donna deux filles, Olynda et Vega. Elles grandirent à Jaffa, dans *la haute société cosmopolite de ce port du Levant*....

1910 : Olynda se marie avec Alfred Roch. Riche propriétaire terrien, diplômé d'agronomie, *ce catholique d'Orient, descendant des Croisés par son père, et d'un médecin corse de l'armée française par sa mère*, a fait fortune dans la culture des agrumes. Aussi francophile que sa femme, il confie l'éducation de ses filles, Paulette et Fortunée, à un pensionnat français¹⁴²⁸.

L'auteur décrit la descendance d'Emile Baldensperger et son lien avec l'élite cosmopolite de Jaffa, scellé par le mariage de sa fille Olynda avec le propriétaire terrien Alfred Roch. Les origines de ce dernier sont détaillées, comme pour le rendre plus familier : par ses origines remontant aux croisés et ses origines corses, il était presque français. L'assurance avec laquelle l'auteur présente les origines de la famille Roch est intrigante, surtout quand on sait que Fortunée Sukkar prenait ce récit généalogique comme une hypothèse : « From where did we get the foreign name? It is said that Christians in Palestine, especially the Roman Catholics, are

¹⁴²⁷ Baldensperger, 1988, p. A3.

¹⁴²⁸ Baldensperger, 1988, p. A3.

descendants from the Crusaders who remained in the country, marrying Arab Christian girls, keeping their foreign names Roch Zamaria (Jose Marie), Mantoura (Bonavantura) , Alonzo, Talamas etc...¹⁴²⁹ ». Retournons à l'article de Christian Baldensperger :

Le retour des Israélites

Pendant ce temps, la situation politique se dégrade ; les habitants arabes supportent de plus en plus mal les immigrants israélites fascinés par le retour au royaume de David. Chez les Roch, l'admiration pour les premiers colons, laisse la place à l'inquiétude d'être dépossédés de leurs terres. *Personne ne veut faire les frais du sionisme.* [...] En mars 1948, les combattants sionistes tentent de prendre le contrôle de Jaffa. Madame Roch se décide à quitter la ville, avec ses deux filles, comme des milliers de Jaffistes, fuyant une violence quotidienne devenue intenable. Elles se réfugient à Amman, de l'autre côté du Jourdain, en attendant des jours meilleurs pour rentrer alors que la première guerre israélo-arabe vient d'éclater... *Elles n'ont jamais revu leur maison, ni les orangeries, ni le vieux port. Les biens de la famille Roch, comme tous ceux des Palestiniens ayant fui les combats furent confisqués puis confiés à une société israélienne semi-privée chargée de gérer les « propriétés des absents ».* [...] Au pied du vieux Jaffa, en bordure du quartier résidentiel, la villa des Roch abrite maintenant un tribunal islamique et, au rez-de-chaussée, habite une des rares familles à être restée après 1948. Sa façade a été récemment ravalée alors qu'ailleurs les belles demeures décrépiennent¹⁴³⁰.

Le prisme biblique, déjà perceptible dans le paragraphe sur le « miel de Canaan », est appliqué à la lecture du sionisme. Ainsi, les immigrants juifs apparaissent comme des Israélites ; le nom de l'ancienne tribu leur est attribué comme pour souligner la continuité de cette communauté et de ses revendications. Dans la description des événements de 1948, le prisme journalistique reprend le dessus et le destin des Roch est intégré au destin collectif palestinien. Poursuivons la lecture de l'article :

¹⁴²⁹ Mémoires manuscrites de Fortunée Sukkar, 1974.

¹⁴³⁰ Baldensperger, 1988, p. A3.

Le destin de Fortunée

A Amman, j'ai retrouvé Fortunée qui m'a reçu dans sa grande maison du Djebel Amman. Grand-mère comblée, elle reste active, avec son mari Suleiman, au sein de la communauté chrétienne de la capitale de Jordanie. Elle n'a jamais retraversé le Jourdain à cause des contrôles sévères que subissent les Palestiniens à la frontière : « *L'idée d'être fouillée par des étrangers pour entrer dans mon pays m'est insupportable* », m'avoue-t-elle, les yeux brillant de colère rentrée : elle n'a rien oublié. [...]

Après l'appel du muezzin, le silence descend sur les villas du Djebel Amman. Soudain, un garçon blond comme les blés déboule en riant dans le salon ; « Wassine, un de mes six petits-fils », m'annonce Fortunée. *Je crois voir devant moi un de ces petits Alsaciens* qu'on expose, en costume traditionnel, sur les présentoirs de cartes postales ! Mais quel choc de l'entendre s'exprimer en arabe... Et sans accent !

Le soleil disparaît là-bas, de l'autre côté du Jourdain, quand je prends congé de *mes cousins*. Les collines d'Amman scintillent dans la chaleur du soir ; et la brise qui s'est levée traîne avec elle un *parfum de mélancolie*.

Le passage de cette famille alsacienne en Terre Sainte aura duré exactement un siècle ; il ne reste que quelques livres épars, une tombe à Jérusalem, une maison près de Bethléem et *l'amertume d'un exil qui dure encore....*¹⁴³¹ »

Dans la dernière partie de l'article, la recherche de ses racines reprend le dessus et entraîne une identification avec Fortunée et ses enfants, qui sont des cousins pour l'auteur. Pour Christian Baldensperger, les traits typiquement alsaciens d'un des petits-enfants de Fortunée viennent renforcer le lien entre lui-même et cette famille jordano-palestinienne. Ce parfum de mélancolie qu'a senti Christian Baldensperger à Amman à l'égard de ses racines en Palestine, l'auteur l'a traduit par des mots. Sans prendre partie de manière explicite sur le conflit israélo-palestinien, il a tout de même rapproché la Palestine à l'Alsace. Il est surprenant que cet article, publié alors que l'Intifada était dans son dixième mois et occupait encore le devant de la scène médiatique européenne, n'y fasse aucune référence. Est-ce seulement un choix littéraire pour rester dans un contexte généalogique, ou est-ce le résultat d'une ambivalence non résolue, entre

¹⁴³¹ Baldensperger, 1988, p. A3.

un prisme biblique qui dicte un minimum de soutien à Israël et un jugement sur la tragédie des réfugiés palestiniens ?

Hilma N. Granqvist : l'anthropologue pionnière



Photo provenant du livre de Karen Seger, 1981.

Bien que l'œuvre de l'anthropologue finlandaise Hilma Granqvist soit maintenant largement reconnue surtout dans les milieux académiques scandinaves et nord-américains depuis les années 1980, elle reste peu connue en France et dans les pays francophones¹⁴³². Les cinq monographies qu'elle a écrites pendant les années du mandat britannique portent sur la vie des paysans palestiniens, et décrivent « les trois grands événements de la biographie humaine¹⁴³³ » : naissance, mariage et mort. L'œuvre de Granqvist était reconnue par d'éminents anthropologues de son époque, comme Margaret Mead et Evans-Pritchard, mais, pour plusieurs raisons, le milieu académique finlandais n'était pas prêt à l'accueillir et elle n'y a jamais fait carrière¹⁴³⁴. L'une de

¹⁴³² En 2003, la revue *Ethnologie française* a publié un article sur les travaux des orientalistes et anthropologues finlandais dans le monde arabo-musulman qui traite de l'œuvre de Granqvist parmi d'autres (Tuula Sakaranaho, « Des déserts d'Arabie aux faubourgs d'Helsinki », *Ethnologie française*, No. 2003/3).

¹⁴³³ Granqvist, 1965, p. 9.

¹⁴³⁴ Isotalo, 1995, index non paginé. En effet, la demande de Granqvist d'un poste d'enseignant (*docent*) à l'Université d'Helsinki en 1934 a été rejetée, car les différentes disciplines potentiellement concernées par

ces raisons était que Granqvist avait rompu avec le modèle orientaliste classique comme cadre *sine qua non* des études sur la Palestine, et qu'elle avait fait certains choix méthodologiques sortant du carcan du comparatisme britannique, tendance populaire de l'école d'anthropologie de l'époque¹⁴³⁵. Or, c'est précisément cette rupture qui rend son travail moderne et qui justifie l'engouement renouvelé pour son oeuvre. Elle utilisait une méthode que l'on considère, seulement depuis les années 1950, comme la méthode idéale en anthropologie : elle donnait la parole aux « objets de recherche » qui, dans ses monographies, étaient des acteurs et parfois même considérés comme des experts.

L'œuvre de Granqvist

Les monographies de Granqvist traitent des coutumes liées au mariage et de l'enfance, la naissance et la mort à Arṭās. Le premier travail qu'elle a publié est sa thèse intitulée *Marriage Conditions in a Palestinian Village* présentée en 1931 à l'académie privée Abo Akademi en Finlande, après avoir été refusée à l'Université de Helsinki¹⁴³⁶. Sa thèse, recommandée pour publication par les anthropologues finlandais, Edward Westermarck et Rafael Karsten, a été suivie d'un deuxième tome en 1935. Dans les deux tomes, elle présente une étude comparative de tous les mariages des cent dernières années à Arṭās, cadre temporel qui correspond à la durée de la mémoire des villageois.

En 1947, le livre de Granqvist, *Birth and Childhood Among the Arabs* a été publié à Helsinki, et trois ans plus tard, *Child Problems Among the Arabs* a été publié à Copenhague. Son dernier livre, *Muslim Death and Burial – Arab Customs and Traditions studied in a village in Jordan* a été publié en 1965 à Helsinki dans le cadre de la collection Commentationes Humanarum Litterarum de la Société Scientifique Finlandaise.

sa recherche (sociologie, philosophie sociale et morale, orientalisme) n'acceptaient pas la méthodologie choisie par Granqvist. Parallèlement, pendant les années 1930, le milieu académique finlandais se devait de répondre aux besoins du nationalisme finlandais, à la fois dans la recherche et dans le recrutement du personnel. Granqvist faisait partie de la minorité suédophone et ne bénéficiait donc pas de la politique nationaliste de recrutement (*ibid.*).

¹⁴³⁵ Isotalo, 1995, index non paginé. Annelies Moors montre que la méthode comparative était tout de même présente dans l'œuvre de Granqvist, surtout dans ses notes de bas de pages où elle comparait ses observations à Arṭās avec des observations ou théories concernant des peuples éloignés dans l'espace (Arabie Saoudite, Arménie) ou dans le temps (« anciens Arabes », anciens Hébreux) de manière non-critique (Moors, 1997, index non paginé).

¹⁴³⁶ Isotalo, 1995, index non paginé.

Granqvist a écrit la grande majorité de ses ouvrages en anglais, à l'exception d'un article sur les contes populaires des femmes d'Artās, paru en allemand¹⁴³⁷, et de son livre en suédois, *Arabiskt Familjeliv* (*Sur la vie familiale arabe*), publié en 1939, et pour lequel elle a reçu le prix scandinave pour la popularisation de la littérature scientifique¹⁴³⁸.

Sa formation et son projet de recherche initial

Hilma Granqvist (1890-1972) est arrivée à Jérusalem en août 1925 pour étudier les femmes de l'Ancien Testament. Elle est cependant connue aujourd'hui pour ses cinq monographies et plusieurs articles sur la vie des paysans d'Artās. Pour quelle raison a-t-elle modifié son projet ?

Finlandaise d'origine suédoise, Hilma Granqvist a fait des études de pédagogie, histoire et philosophie à l'Université d'Helsinki jusqu'en 1921. En 1925, elle a reçu une bourse d'une organisation d'étudiants finlandais pour partir en Palestine¹⁴³⁹. Avant de se rendre en Palestine, elle a passé quelques mois à l'Université de Berlin pour y approfondir ses connaissances de l'Ancien Testament¹⁴⁴⁰. Granqvist est arrivée en Palestine à un moment où de nombreux scientifiques occidentaux insistaient sur l'urgence d'une étude de la société palestinienne qu'ils voyaient se transformer très rapidement¹⁴⁴¹. Dès son arrivée à Jérusalem, elle a participé à une série de cours sur la recherche en Palestine à l'Institut allemand protestant pour les Sciences de l'Antiquité en Terre sainte (*Deutsches Evangelisches Institut für Altertumswissenschaften des Heiligen Landes*). Dans le cadre de ces cours (où elle était d'ailleurs la première femme à être admise¹⁴⁴²), elle a pu faire beaucoup de petites expéditions dans les environs de Jérusalem. Pendant ces expéditions, elle s'est mise à penser qu'une vraie compréhension de son sujet nécessitait une étude approfondie des femmes palestiniennes contemporaines. Peu après, elle a choisi le village d'Artās pour son travail de terrain, d'une part, à cause de sa proximité de Jérusalem où elle prenait des cours d'arabe et, d'autre part, parce qu'elle savait que Louise Baldensperger y habitait et y accueillait des chercheurs occidentaux. D'après l'anthropologue

¹⁴³⁷ L'article « Aus dem Erzählungsschatz palästinensischer Bauernfrauen » a été publié à Berlin en 1927 dans la revue *Palästinajahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem*.

¹⁴³⁸ Seger, 1981, p. 10.

¹⁴³⁹ Seger, 1981, p. 9.

¹⁴⁴⁰ Seger, 1981, p. 9.

¹⁴⁴¹ Granqvist, 1931, pp. 5-6.

¹⁴⁴² Weir, 1975.

finlandaise Ulla Vuorela, Granqvist avait déjà entendu parler de Louise pendant son séjour à Berlin¹⁴⁴³.

Granqvist était à Arṭās depuis peu de temps lorsqu'elle a modifié entièrement sa démarche. Comprenant qu'une étude sur les femmes palestiniennes ne pouvait pas être réalisée sans une étude de la société palestinienne en général, elle a décidé d'entreprendre une étude ethnographique approfondie de la société villageoise d'Arṭās. Au départ, cette étude devait être comparative, mais plus son séjour à Arṭās se prolongeait, plus elle voyait les avantages d'une étude monographique qu'elle comparait à une fouille archéologique dont l'objectif serait « d'exhumer toutes les traditions, les coutumes et les façons de penser¹⁴⁴⁴ ». Son premier séjour à Arṭās s'est déroulé d'octobre 1925 à mars 1927¹⁴⁴⁵. Son deuxième séjour a été un peu plus court, de mars 1930 à juin 1931. Elle y est retournée pour quatre mois en 1959.

Entre les deux premiers séjours, elle a suivi les cours d'anthropologie d'Edward Westermarck à la London School of Economics ainsi que des cours d'ethnologie à l'Université de Leipzig (été 1927)¹⁴⁴⁶. Durant l'été 1938, elle a suivi un cours d'anthropologie avec Firth et Malinowski à Londres¹⁴⁴⁷. Elle était proche de l'école d'anthropologie fonctionnaliste, et particulièrement influencée par le travail de W.H.R. Rivers qui avait développé la méthode généalogique qui a permis à Granqvist de déterminer les règles générales effectivement suivies dans la vie de tous les jours¹⁴⁴⁸.

Granqvist et l'orientalisme classique

Hilma Granqvist critiquait la littérature existante sur la Palestine pour ses lacunes sur le plan de l'ethnographie et pour son manque d'exactitude dus en partie, selon elle, à l'association trop étroite entre les coutumes contemporaines palestiniennes et celles de la Bible, en particulier, celles de l'Ancien Testament. Si elle voyait l'existence de parallèles entre les coutumes des

¹⁴⁴³ Vuorela, 2000, index non paginé.

¹⁴⁴⁴ Aubin-Boltanski, 2004, p. 202.

¹⁴⁴⁵ Le premier séjour de Granqvist coïncidait avec le conflit autour du détournement de la plus grande partie des eaux de 'Ayn Arṭās, que nous avons décrit dans le chapitre 2 de cette thèse. Granqvist n'y fait pas référence dans sa thèse.

¹⁴⁴⁶ Granqvist, 1931, p. 6, note de bas de page 1.

¹⁴⁴⁷ Seger, 1981, p. 10.

¹⁴⁴⁸ Moors, 1997, index non paginé. Granqvist explique ses choix méthodologiques dans le chapitre 1 de sa thèse (1931). Dans son livre de 1947, *Birth and Childhood among the Arabs*, elle parle de son lien avec l'école fonctionnaliste (1947, pp. 14-15). Parmi les références bibliographiques de Rivers qu'elle cite, il y a notamment son article « A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics », dans *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, XXX, Londres, 1930, p. 81.

Palestiniens contemporains et les coutumes bibliques, elle portait un regard critique sur la création d'un lien trop étroit entre les deux. Elle estimait que beaucoup de chercheurs de son époque avaient succombé à ce qu'elle appelait le danger biblique, c'est-à-dire :

la tentation de rapprocher de manière non-critique les us et les coutumes et les visions de la vie d'aujourd'hui à ceux de la Bible, particulièrement ceux de l'Ancien Testament On doit toujours se rappeler que l'on étudie les traditions des Arabes musulmans, et non pas celles des Juifs, et qu'il y a une période de 2000 ans et plus entre elles – un écart qui ne peut pas être expliqué par la seule référence à 'l'Est immobile'¹⁴⁴⁹.

Toutefois, elle est également l'auteur de ce commentaire :

Les fouilles de lieux anciens en Palestine ne sont pas les seuls points d'intérêt. Les coutumes des Arabes d'aujourd'hui révèlent aussi de nombreux parallèles avec les us et coutumes bibliques, et illustrent la vie décrite dans la Bible. Plus les coutumes sont anciennes, plus le lieu se prête aux études ethnologiques et anthropologiques. Artās s'avère être un bon choix¹⁴⁵⁰.

Granqvist n'a pas complètement rompu avec l'orientalisme classique et son esprit exégétique. Dans ce sens, elle a souligné les parallèles entre les coutumes qu'elle observait et les coutumes des peuples de l'Ancien Testament, notamment dans l'index du deuxième tome de son livre, *Marriage Conditions in a Palestinian Village*¹⁴⁵¹. En somme, l'œuvre de Hilma Granqvist représente, selon l'expression d'Annelies Moors, une « combinaison de critique et d'accommodation¹⁴⁵² ». Si Granqvist avait mené à son terme une étude des femmes de l'Ancien Testament à travers celle des femmes palestiniennes contemporaines, elle aurait pu satisfaire les ambitions de nombreux auteurs occidentaux qui se penchaient sur la Palestine à l'époque. Ainsi l'explorateur français Ganneau écrivait-il en 1880 à propos des femmes palestiniennes :

... les femmes continuent d'être les dépositaires de la mémoire ancienne que l'on rechercherait en vain chez les hommes. En effet, elles ont un retard de plusieurs

¹⁴⁴⁹ Granqvist, 1931, p. 9, ma traduction.

¹⁴⁵⁰ Granqvist, 1947, p. 18, ma traduction.

¹⁴⁵¹ Moors, 1997, index non paginé

¹⁴⁵² Moors, 1997, index non paginé.

siècles par rapport à leurs époux ... Il serait très intéressant d'examiner précisément ces filles de Canaan, d'étudier leurs coutumes particulières, leurs danses funéraires, leurs chants de noces et de deuil, leurs préjugés, leurs légendes bizarres, leurs formes d'expression habituelles et tant d'autres sujets, jusqu'aux détails de leur toilette, qu'Isaïe dénonce comme l'arsenal de l'idolâtrie. ... Il faut une femme pour approcher ce troupeau sauvage ; et une femme européenne préparée à pénétrer, sans l'aide d'un interprète, dans – que devrais-je dire ? – le harem de leurs idées et coutumes, [cette Européenne] rapporterait un butin scientifique beaucoup plus précieux que ce que l'on peut trouver dans les sérails insignifiants de Constantinople et du Caire¹⁴⁵³.

Il est intéressant de noter la façon dont l'auteur parle de cette enquête scientifique : une femme européenne pourrait *pillar* le monde des femmes orientales. Le rapport de force entre le chercheur et son « objet » est mis à nu par cette expression, rapport de force que Granqvist n'a pas voulu reproduire dans son travail ethnographique. Elle a essayé par ailleurs de remettre en cause les idées reçues à propos de la soumission de « la femme orientale ». Elle a compris qu'en écoutant les femmes parler elles-mêmes de leur vie, l'idée d'oppression de « la femme orientale » n'était plus aussi évidente que ne le suggéraient beaucoup d'écrits de l'époque¹⁴⁵⁴.

Granqvist s'est généralement laissée guider par la réalité de la vie quotidienne en Palestine dans sa recherche et s'est progressivement distancée des approches orientalistes de la Terre sainte. Ainsi, dans son dernier livre publié en 1965, elle définit son domaine de recherche comme une *Palestinian Muslim anthropology*¹⁴⁵⁵, s'éloignant ainsi clairement du champ sémantique employé par l'orientalisme de son époque. Bien qu'elle ait pris le discours biblique orientaliste comme point de départ¹⁴⁵⁶, et bien qu'elle ait parfois utilisé le vocabulaire orientaliste, son analyse de la société rurale palestinienne allait souvent à l'encontre de ce courant, surtout lorsqu'il s'agissait des femmes.

¹⁴⁵³ Ganneau, 1880, pp. 329-330, ma traduction. Charles Clermont Ganneau était un employé du Consulat français à Jérusalem. Il a été engagé par le Palestine Exploration Fund britannique pour étudier les antiquités de Jérusalem et du sud de la Palestine (Tibawi, 1961, p. 201).

¹⁴⁵⁴ Granqvist, 1931, pp. 21-22.

¹⁴⁵⁵ Granqvist, 1965, p. 9.

¹⁴⁵⁶ Moors, 1997, index non paginé.

Louise Baldensperger, qui a facilité l'intégration de Hilma Granqvist dans la communauté villageoise d'Arṭās et qui l'a accompagnée dans toutes ses démarches sur le terrain, avait une vision clairement biblique, mais elle ne s'est pas imposée à la perspective de Granqvist, comme le montre bien cette citation extraite de sa thèse :

On one of our long excursions we met on the Hebron road a woman from Arṭās with a little boy in her lap riding on an ass while the man walked beside them. "Look! Josef and Mary," cried Sitt Louisa, and I took a photograph of them as a proof that the oriental man can also be gallant towards his wife¹⁴⁵⁷.

Là où Louise Baldensperger voyait les images d'un passé lointain, Hilma Granqvist saisissait une image contredisant le discours sur les femmes arabes répandu dans le monde occidental de l'époque.

Donner la voix aux 'objets de recherche'

Grâce à Hilma Granqvist, il existe une base d'informations importante sur de nombreux aspects de la vie sociale à Arṭās. L'anthropologue a écrit en premier lieu sur le mariage, l'enfance, la mort et le deuil mais ses écrits traitent aussi de pratique religieuse, de superstitions et de médecine traditionnelle. Ce qui frappe à la lecture des livres de Granqvist, c'est la quasi-absence de commentaire. Quand elle décrit une pratique sociale ou culturelle, elle préfère laisser les femmes d'Arṭās l'expliquer plutôt que de donner sa propre interprétation. C'est un choix conscient de sa part, destiné à éviter les « explications européennes »¹⁴⁵⁸. Elle pensait en effet que les femmes étaient ses meilleures informatrices parce qu'elles s'intéressaient davantage aux détails que les hommes et parce qu'elles étaient moins influencées par les éléments extérieurs à leur culture et à leurs traditions¹⁴⁵⁹.

Dans ses livres, elle ne donne pas d'image monolithique de la communauté paysanne mais montre à plusieurs reprises la flexibilité et les contradictions dans les pratiques des gens. Ainsi, elle insiste sur le fait que théorie et pratique différaient fréquemment dans la vie quotidienne du village comme, par exemple, dans le choix d'une épouse. En effet, les hommes d'Arṭās

¹⁴⁵⁷ Granqvist, 1931, p. 33.

¹⁴⁵⁸ Granqvist, 1931, pp. 19-20.

¹⁴⁵⁹ Granqvist, 1947, pp. 25-26.

exprimaient nettement leur préférence pour un mariage avec une femme du même village et, en particulier, avec la cousine paternelle – modèle largement suivi dans la société musulmane du Moyen-Orient¹⁴⁶⁰ - mais, en réalité, presque la moitié des mariages constatés par Granqvist ont été conclus entre des hommes d'Arṭās et des femmes de l'extérieur. Granqvist souligne également l'aspect matériel du mariage puisque la dot (*mahr*) d'une fille permettait souvent à son frère de payer la dot de sa future épouse¹⁴⁶¹. Cette obligation envers sa sœur le motivait à la protéger davantage, même contre son mari et sa belle-famille¹⁴⁶². De plus, Granqvist voyait les cadeaux reçus par l'époux le jour de son mariage comme une forme de crédit parce que l'époux était désormais redevable à l'égard de ses donateurs et devrait les rembourser sous la forme d'un cadeau de valeur égale à l'occasion d'une future fête chez eux. Granqvist qualifie ce système d'aide mutuelle¹⁴⁶³. Elle consacre de nombreuses pages à la question de la dot pour montrer que celle-ci ne constitue nullement un achat de la femme¹⁴⁶⁴. Elle compare le prix du sang (*diya*, l'argent qui doit être payé par ceux qui sont présumés responsables d'un meurtre afin d'éviter la vengeance) à la dot (*fed*, expression dialectale pour *mahr*), pour expliquer le vécu de ces coutumes. Elle cite un proverbe courant à Arṭās: « id-diye wa fed il wiliye mafish barake » (Il n'y a pas plus de bienfait dans la *diya* que dans la dot de la fille)¹⁴⁶⁵. Sur la polygynie, elle s'efforce de ne pas porter de jugement, mais de considérer le point de vue des femmes concernées et surtout les stratégies qu'elles ont mises en place pour gérer cette pratique au quotidien¹⁴⁶⁶. A propos de sa recherche, Granqvist révèle :

The character of my treatise is largely due to the fact that it was women who gave me my material. One must not, however, expect to find statements as to the women being happy or unhappy. Certainly at times they feel their lot heavy – and the fellahīn men would agree – but in general they are too practical to devote themselves to reflection and analysis of their moods. Least of all did they complain about the men, and many aspects of their life which we think are most

¹⁴⁶⁰ Voir à ce sujet : Ladislav Holy, *Kinship, Honor and Solidarity : Cousin Marriage in the Middle East*, Manchester University Press, 1989.

¹⁴⁶¹ Granqvist, 1931, p. 137. Au sujet de la dot, voir le livre d'Annelies Moors, *Women, Property and Islam: Palestinian Experiences, 1920-1990*, Cambridge University Press, 1995.

¹⁴⁶² Granqvist, 1931, p. 139. Au sujet de l'importance des liens frère-sœur dans la société arabe, voir l'article de l'anthropologue Suad Joseph, « Brother-Sister Relationships. Connectivity, Love, and Power in the Reproduction of Patriarchy in Lebanon », dans Suad J., (éd.), *Intimate Selving in Arab Families. Gender, Self, and Identity*, Syracuse, Syracuse University Press, 1999, pp. 113-140.

¹⁴⁶³ Granqvist, 1931, pp. 129-130.

¹⁴⁶⁴ Granqvist, 1931, p. 133.

¹⁴⁶⁵ Granqvist, 1931, p. 139.

¹⁴⁶⁶ Moors, 1997, index non paginé.

unfortunate, e.g. polygyny, they related with a humour which is a relief and most refreshing after all the complaints of the oppression of women in the East, to which we have become accustomed¹⁴⁶⁷.

Le comité de recherche et la méthodologie de Granqvist

Granqvist n'a pas seulement donné la parole aux femmes d'Arṭās, elle les a aussi reconnues comme experts dans l'analyse des pratiques qu'elle étudiait. Ainsi, elle présente 'Alya Ibrāhīm, Ḥamdīya Sanad et Louise Baldensperger comme membres de son « comité de recherche ». Granqvist remettait rarement en question les explications fournies par les trois membres de son comité, mais essayait plutôt de les comprendre et de les situer dans le contexte de la vie au village.

Dans son article de 1930 sur Hilma Granqvist, « An A.A.U.W. Fellow in Palestine », Florence Fitch décrit les réunions de travail entre Hilma et son comité de recherche :

The little sitting-room of Miss Baldensperger's house served as study, and Alia and Hamdie, two carefully selected village women, were co-laborers. Soon after breakfast one would appear, and after the usual morning greetings the serious work of the day began. Miss Baldensperger and Miss Granqvist, seated at the table, asked questions, and the Arab women answered; Miss Baldensperger wrote down phonetically what the woman said, Miss Granqvist did the same. Perhaps she told of a betrothal which had taken place the afternoon before, or of a relative from another village who had come to visit some neighbor. [...] Or she would resume the never-finished topic of the family trees in Artas. For this was the specific subject which Miss Granqvist had selected for her first intensive study, the marriage relationships of the village. [...] It was characteristic of Miss Granqvist's thoroughness that no item was accepted until she had heard it from each of three different people on two different occasions, no two of the people being together¹⁴⁶⁸.

¹⁴⁶⁷ Granqvist, 1931, pp. 21-22.

¹⁴⁶⁸ Fitch, 1930, p. 12.

Les deux membres du comité scientifique originaires du village, ‘Alya Ibrāhīm et Ḥamdīya Sanad, avaient eu des parcours hors du commun et portaient donc un regard particulier sur leur communauté. Toutes deux avaient vécu ailleurs un certain temps, ce qui leur avait permis de développer une perspective différente de leur village natal par rapport aux femmes qui étaient restées sur place¹⁴⁶⁹.

‘Alya Ibrāhīm était la fille d’Ibrāhīm ‘Ūda du clan des Sa‘d. Mariée deux fois à des hommes de villages voisins dont le premier l’avait quittée et le deuxième était mort, elle avait vécu une expérience inhabituelle entre ses deux mariages¹⁴⁷⁰. Son bébé du premier mariage n’ayant vécu que quelques semaines, elle était devenue la nourrice de l’enfant du Consul français et a habité avec la famille du Consul à Beyrouth jusqu’à ce que le bébé n’ait plus besoin d’elle. Quand Hilma a fait sa connaissance, elle était veuve et, n’ayant plus de frères pour la faire vivre, habitait une chambre construite dans une grotte par la famille Baldensperger. Aveugle, elle dépendait de la charité de la communauté villageoise car elle ne pouvait faire que quelques petits travaux. Elle avait donc beaucoup de temps pour suivre tous les événements du village. Ce n’était pas une femme conventionnelle et Louise Baldensperger disait que si ‘Alya avait vécu en Europe, elle aurait probablement été une artiste¹⁴⁷¹. Hilma Granqvist appréciait particulièrement les perspectives que ‘Alya lui apportait car elle proposait toujours plusieurs points de vue différents sur un même phénomène.

Ḥamdīya Sanad avait été mariée une première fois à un homme de la tribu sédentaire des Fawāghra de Bethléem ; cet homme avait déjà une première épouse. Malheureuse, Ḥamdīya l’avait quitté mais lorsqu’elle avait découvert qu’elle était enceinte, elle avait dû s’efforcer de se réconcilier avec son mari¹⁴⁷². Un document du registre du tribunal de Jérusalem montre qu’elle avait connaissance de ses droits et qu’elle les réclamait. Ainsi, après 13 ans de mariage, elle avait demandé que son mari, Muḥammad ibn Aḥmad al-Faghūrī, lui paie le reste de sa dot, dont il n’avait payé que les deux tiers. Son avocat (*wakīl al-nā’ib*), expliquant au tribunal que le mari les avait laissés, elle et leur fils Mūsā, sans argent et sans toit, a alors réclamé que Muḥammad ibn Aḥmad al-Faghūrī leur donne une maison et de l’argent pour se nourrir. Ḥamdīya a eu gain de

¹⁴⁶⁹ Granqvist, 1947, pp. 24-25.

¹⁴⁷⁰ Malheureusement Granqvist ne donne pas de dates pour nous permettre de contextualiser le parcours de ‘Alya dans les événements politiques.

¹⁴⁷¹ Granqvist, 1947, pp. 21-23.

¹⁴⁷² Granqvist, 1947, pp. 23-24.

cause¹⁴⁷³. Après la mort de son premier mari et de leur enfant, Ḥamdīya s'est remariée avec un Ta'marī. Pendant la Première Guerre mondiale, Ḥamdīya et son mari se sont installés quelque temps en Transjordanie. Après le décès de son deuxième mari, Ḥamdīya est retournée au village et s'est installée avec ses frères. Ḥamdīya aidait Louise Baldensperger au travail domestique¹⁴⁷⁴.

Florence Fitch décrit ainsi le travail de participation-observation que Granqvist effectuait à Artās :

She chatted with the women as they came to the spring to fill their water jars, as they planted or weeded their gardens, or sat on the ground with their sewing. She walked with them to and from the market at Bethlehem where they go to sell their tomatoes and cauliflower. She was present when the bride was adorned for her husband, when the little boy was dressed in splendour for the day of his circumcision. She was with the travailing mother giving birth to her first-born; she followed the sorrowing mother to the grave where her little son was laid. The Artas women called her "sister" and gave her the name "Sitt Halime". Halime is not unlike Hilma and is a name of sacred association to Mohammedans¹⁴⁷⁵. So they honoured her¹⁴⁷⁶.

Photographies

Pendant ses séjours à Artās, Granqvist a pris près de mille photos qu'elle voulait publier, mais sa mort, en 1972, ne le lui a pas permis. En 1981, Karen Seger a publié une partie de ses photos dans son livre paru à Londres, *Portrait of a Palestinian Village*. C'est à cette publication que l'on doit, semble-t-il, une part du renouveau d'intérêt pour le travail de l'anthropologue finlandaise¹⁴⁷⁷.

Les clichés pris par Hilma Granqvist pendant les années 1920 à 1930 sont parmi les premières photographies ethnographiques de Palestiniens, bien qu'ils aient surtout été destinés à

¹⁴⁷³ Réclamation par Ḥamdīya Sanad du reste de la dot de son mari, Muḥammad ibn Aḥmad al-Faghūrī (7 muḥarram 1309), registre no.382, p. 98, registres du Tribunal de Jérusalem ; voir document en annexe.

¹⁴⁷⁴ Granqvist, 1947, pp. 23-24.

¹⁴⁷⁵ Ḥalīma était le nom de la nourrice du prophète Muḥammad.

¹⁴⁷⁶ Fitch, 1930, pp. 11-12.

¹⁴⁷⁷ Moors, 1997, index non paginé. Pour une analyse approfondie du livre de Seger, comparé à l'œuvre de Granqvist et comparé au livre de Walid Khalidi, *Before their Diaspora*, voir Moors, 1997.

servir d'aide-mémoire. Contrairement à beaucoup d'autres photographes de l'époque, Granqvist n'a pas été influencée par le prisme biblique dans sa démarche documentaire. Annelies Moors souligne ainsi la différence entre les photographies de Granqvist et les photographies typiques de l'époque :

Alors que Granqvist travaillait avec des villageois musulmans, qui étaient généralement perçus comme les meilleurs représentants du mode de vie et du comportement biblique, les photos qui auraient pu évoquer de tels rapprochements bibliques sont inexistantes dans son œuvre. Il n'y a pas de tentatives évidentes de créer ou de repérer des scènes qui pourraient être perçues comme des représentations d'événements ou de personnes bibliques : pas de Madone avec enfant, pas d'atelier de charpentier, pas de champs de Boaz, ni de bergers portant des agneaux¹⁴⁷⁸.

Selon Annelies Moors, Granqvist se distinguait des photographes commerciaux parce qu'elle ne représentait pas les habitants d'Arṭās comme des « types » de personnages, et prenait soin de noter les noms des personnes photographiées¹⁴⁷⁹ :

Alors que la plupart de ces photographies [commerciales] véhiculent une certaine distance entre le photographe et le sujet, beaucoup de photographies de Granqvist expriment une certaine intimité et proximité. La conception des idées types est ébranlée, notamment par le grand soin que Granqvist prend à nommer les gens représentés¹⁴⁸⁰.

De plus, Granqvist n'essayait pas d'effacer les traces de modernité dans ses représentations photographiques de la vie à Arṭās¹⁴⁸¹ et, dans ses propres commentaires, elle prenait soin de ne pas créer une image de la femme orientale soumise. Au contraire, elle essayait

¹⁴⁷⁸ Moors, 1997, index non paginé, ma traduction.

¹⁴⁷⁹ Annelies Moors souligne que l'association des noms aux photographies peut également être vue comme une « expression de supervision et contrôle », surtout dans le contexte des arbres généalogiques produits par Granqvist. Parallèlement, cette association avec les noms augmentait l'intrusion dans la vie privée des personnes figurant sur les photographies (Moors, 1997, index non paginé).

¹⁴⁸⁰ Moors, 1997, index non paginé, ma traduction.

¹⁴⁸¹ Moors, 1997, index non paginé.

de mettre en avant l'image que les femmes avaient d'elles-mêmes, de femmes fortes, compétentes et dignes de respect¹⁴⁸².

Un retour triste en 1959

Dans les années 1930, Hilma Granqvist a essayé sans succès d'obtenir un financement pour retourner en Palestine. Elle n'a pu obtenir une bourse qu'en 1959 de la part d'une fondation suédoise. Durant ses années d'absence, le Père Salvatore Bandak, prêtre palestinien du couvent d'Hortus Conclusus, l'a tenue au courant des événements d'Arṭās¹⁴⁸³. Son retour en Palestine semble avoir été plutôt triste : Louise et Emile Baldensperger, 'Alya Ibrāhīm et Ḥamdīya Sanad étaient tous morts. Bien qu'elle ne le dise pas directement, Granqvist semblait aussi attristée par la situation politique. Sans qu'elle s'attarde sur les événements de 1948, sa description de la situation des réfugiés montre son indignation :

But in 1965, 17 years have passed since the disaster, and the refugees still remain refugees, and there seems to be no solution to their problem. People living under such abnormal conditions as these refugees, cannot, in their isolation, keep up their customs and traditions which are closely connected with work, home and happiness. Their minds and attitudes have changed, they are bitter, and consider themselves the victims of injustice¹⁴⁸⁴.

Granqvist a donc adopté le terme utilisé par les Palestiniens pour parler de la rupture de 1948, traduisant *nakba* par « Palestine Arab tragedy¹⁴⁸⁵ » et désastre¹⁴⁸⁶. Mais de manière générale, elle a utilisé une terminologie qui reconnaissait les faits sur le terrain. Ainsi, elle a choisi la formulation, « Arab Customs and Traditions studied in a village in Jordan » comme sous-titre de son livre, *Muslim Death and Burial*. Quand elle parle de Jérusalem-est elle utilise le terme « Jerusalem (Jordan) » et quand elle parle de la partie occidentale de la ville, elle écrit « Jerusalem (Israel) ».

¹⁴⁸² Moors, 1997, index non paginé.

¹⁴⁸³ Granqvist, 1965, p. 10.

¹⁴⁸⁴ Granqvist, 1965, p. 13.

¹⁴⁸⁵ Granqvist, 1965, p. 12.

¹⁴⁸⁶ Granqvist, 1965, p. 13.

Elle a été étonnée des changements des trente dernières années : « How different things are now. I remember that there were camels and donkeys in front of the Damascus Gate in Jerusalem, and now (1959) there were only motorcars and buses¹⁴⁸⁷. » En raison de la rapidité du développement, elle estime qu'il est de plus en plus difficile d'obtenir des informations authentiques sur les traditions orales.

Reconnaissance, rejet et renaissance

L'œuvre de Hilma Granqvist a été reconnue comme une œuvre pionnière en anthropologie seulement après sa mort. Comme nous l'avons mentionné plus haut, sa thèse à l'Université de Helsinki avait été rejetée en 1930. En 1931, seule l'université privée d'Helsinki, Abo Akademi, avait accepté sa dissertation¹⁴⁸⁸.

Comment peut-on expliquer ce rejet ? Il y a plusieurs éléments de réponse. D'une part, à l'époque, en Finlande, presque toutes les disciplines académiques concernées par son projet de recherche étaient influencées par le courant orientaliste. Dans son œuvre, Granqvist réfute implicitement l'idée orientaliste qui prône l'existence d'un seul Orient, invariable et éternel. L'anthropologue finlandaise Riina Isotalo précise qu'en abandonnant son thème de départ – les femmes dans l'Ancien Testament – et en se tournant vers les paysans palestiniens de son temps, elle a aussi abandonné deux bases importantes de la recherche pratiquée par ses collègues : « ... l'aspect exégétique chrétien qui appartient essentiellement à l'identité du discours de l'orientalisme classique, et, en termes de méthodologie, la reconstruction du passé dans le présent¹⁴⁸⁹. » Deux autres éléments ont probablement aussi joué un rôle dans le rejet auquel Granqvist a dû faire face à l'Université de Helsinki, notamment quand elle a demandé un poste dans l'enseignement en 1935. D'une part, les universités finlandaises de l'époque avaient reçu l'ordre de recruter moins de suédophones, dans un courant de nationalisme finnois croissant et à cause du manque de ressources pour la recherche. Etant suédophone, Granqvist avait donc un désavantage. D'autre part, par ses choix méthodologiques, Granqvist se trouvait au carrefour des disciplines potentiellement concernées par sa recherche à l'époque, à savoir la sociologie, la philosophie sociale et morale et l'orientalisme classique¹⁴⁹⁰.

¹⁴⁸⁷ Granqvist, 1965, p. 14.

¹⁴⁸⁸ Isotalo, 1995, index non paginé.

¹⁴⁸⁹ Isotalo, 1995, index non paginé, ma traduction.

¹⁴⁹⁰ Isotalo, 1995, index non paginé.

Dans le cadre de l'anthropologie, elle s'est éloignée, en faisant l'étude d'un seul village, des écoles du comparatisme britannique et du fonctionnalisme, bien qu'elle ait été proche de cette dernière école. L'école fonctionnaliste était alors préoccupée par des études de groupes ethniques et de tribus¹⁴⁹¹. Néanmoins, quelques anthropologues éminents ont reconnu, de son vivant, la valeur du travail de Granqvist. Dans une critique de *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, Evans-Pritchard écrit en 1937 :

On ne peut que faire l'éloge du livre de Mademoiselle Granqvist. Son habilité descriptive et son usage des textes sont excellents. Ses statistiques sont bien organisées. Aucun anthropologue n'a fait mieux qu'elle en termes de méthodes de travail de terrain. En notant ses données, elle met clairement l'accent sur la manière dont les règles formelles et la pratique réelle s'influencent mutuellement, et influencent la relation entre la conduite individuelle et la structure sociale. Les 'interrelations' sociales sont définies et illustrées avec beaucoup de détails. Les normes sociales sont expliquées à la fois dans les paroles des informateurs et dans le récit de nombreuses situations réelles qui les évoquent. De plus, ce n'est pas simplement une étude limitée aux cérémonies de mariage ou même aux relations maritales, mais [cette étude] traite des conditions de la famille et de la parenté en général. L'auteur mérite d'être félicitée pour son excellent travail¹⁴⁹².

Margaret Mead écrit une critique de *Birth and Childhood among the Arabs* et *Child Problems among the Arabs* en 1951 où elle fait l'éloge de la méthode analytique que Granqvist utilise :

Les données sont abordées et organisées de manière simple afin de comprendre quelque chose de la vie des femmes et des enfants sans [avoir recours à un] appareil psychologique... la fidélité aux données de l'ethnographe et la richesse en exemples et citations directes font [de ce travail] un document qui peut être utilisé dans l'interprétation d'autres types de données sur la culture arabe¹⁴⁹³.

¹⁴⁹¹ Isotalo, 1995, index non paginé.

¹⁴⁹² Rothenberg, 1999, pp. 140-141, ma traduction.

¹⁴⁹³ Rothenberg, 1999, p.141, ma traduction.

Malgré cette reconnaissance, Granqvist n'a jamais pu obtenir de poste académique¹⁴⁹⁴. Ne s'étant jamais mariée, elle a gagné sa vie en écrivant des articles pour une revue finlandaise intitulée *Suomen Kuvalehti*¹⁴⁹⁵. Les notes de Granqvist en suédois, anglais, allemand et arabe sont les témoins d'une vie érudite vouée à la recherche sur la Palestine. Après son décès en 1972, ses manuscrits ont été légués au Palestine Exploration Fund à Londres et répertoriés par les anthropologues Shelagh Weir et Emanuel Marx.

La renaissance qu'a connue l'œuvre de Granqvist est due à un ensemble de développements. Dans un premier temps, la critique de l'orientalisme proposée par Edward Said a marqué le début d'une réflexion critique sur les écrits orientalistes et également sur ceux qui rompaient avec le discours orientaliste à une époque où ce discours était encore majoritaire. Dans un deuxième temps, la période précédant la grande rupture de la *nakba* de 1948 est devenue, à partir des années 1980, une préoccupation importante pour les chercheurs en sciences humaines et sociales travaillant sur la Palestine. L'œuvre de Granqvist était unique en son genre dans l'histoire de cette époque puisqu'il n'existait aucune autre étude ethnographique de longue durée à propos d'un seul village pour la période d'avant 1948¹⁴⁹⁶.

Plus récemment, ses écrits et son parcours ont été revendiqués par les nouveaux mouvements de *Women's Studies* et de *Gender Studies* qui ont commencé à s'organiser dans les milieux académiques anglo-saxons et scandinaves à partir des années 1980¹⁴⁹⁷. Dans ce cadre, la démarche de Granqvist qui donnait la parole aux femmes a été prise comme un exemple précoce d'une approche scientifique lucide sur les deux genres. Parallèlement, le rejet de son œuvre a parfois été interprété comme le rejet de la personne même de Hilma Granqvist, *chercheuse* qui a remis en question l'indispensabilité du discours orientaliste fabriqué surtout par des hommes.

A la fin des années 1990, un réseau académique international, le *Halima Nordic Network for Research on Gender and Society in the Middle East*, s'est constitué en Finlande en l'honneur

¹⁴⁹⁴ Isotalo, 1995, index non paginé.

¹⁴⁹⁵ Isotalo, 1995, index non paginé.

¹⁴⁹⁶ Il existe une étude semblable pour la ville de Naplouse et ses environs, à savoir Jaussen, *Coutumes Palestiniennes I. Naplouse et son District*, Paris 1927, livre auquel Granqvist fait d'ailleurs souvent référence dans ses notes de bas de pages (Granqvist, 1931, pp. 10-11).

¹⁴⁹⁷ En 1990, la Société Finlandaise des *Women's Studies* a organisé une exposition des photographies de Granqvist pour le centième anniversaire de l'anthropologue en 1990 (Vuorela, 2000).

d'Hilma Granqvist¹⁴⁹⁸. Ce réseau a été l'un des sponsors d'une conférence internationale sur les études de la société et du genre au Moyen Orient qui a eu lieu à Beit Jala en 1997 sous le nom de *In the Footsteps of Hilma Granqvist*. Cette conférence a réuni les chercheurs palestiniens et les chercheurs venus d'Europe qui s'étaient inspirés de l'œuvre de Granqvist dans le cadre de leurs recherches¹⁴⁹⁹.

Sans être liée à ce réseau, l'anthropologue américaine Celia Rothenberg s'est rendue en Palestine en 1995 pour suivre le chemin tracé par Granqvist et étudier les liens de parenté à Artās. Elle a fini par faire une étude passionnante sur le rôle des légendes du *jinn* (esprit) dans la société villageoise, surtout dans les rapports entre les deux genres. Bien que Granqvist elle-même n'ait pas fait d'études comparables à celles des *Women's Studies* ou *Gender Studies*, et bien qu'elle n'ait pas complètement rompu avec le courant orientaliste, les travaux qui se sont inspirés de son exemple prouvent que son œuvre a été tout de même une œuvre pionnière pour son époque.

Grace M. Crowfoot, la folkloriste

Grace M. Crowfoot (1879-1957) s'est installée à Jérusalem en 1926, lorsque son mari, l'archéologue britannique John Winter Crowfoot, a été nommé directeur de l'Ecole Britannique d'Archéologie à Jérusalem. Elle est connue pour ses publications sur le tissage au Soudan et en Palestine mais elle a également écrit sur la botanique, intérêt qu'elle avait en commun avec Louise Baldensperger. Grace Crowfoot a rencontré Louise pour la première fois en 1927¹⁵⁰⁰.

Le petit livre sur la botanique, *From Cedar to Hyssop*, a été publié en 1932 à Londres (Sheldon Press) et à New York (Macmillan)¹⁵⁰¹. Une fois ce travail fini, Grace Crowfoot a commencé à transcrire tous les contes populaires d'Artās que Louise Baldensperger connaissait. Un article sur les contes populaires du village a paru en 1951 dans le *Palestine Exploration Fund Quarterly*, mais l'ensemble des contes n'a été publié qu'en 1987. C'est le professeur de langue

¹⁴⁹⁸ Parmi les membres fondateurs de ce réseau, on retrouve les anthropologues Ulla Vuorela, Susanne Dahlgren, Riina Isotalo et Khaled Bayomi.

¹⁴⁹⁹ L'anthropologue finlandaise Ulla Vuorela a ouvert cette conférence avec une présentation intitulée : « Hilma Granqvist and the Making of an Anthropological Career ».

¹⁵⁰⁰ Barghouthi, 1987, p. 19.

¹⁵⁰¹ Ce livre a été traduit en arabe par Dr. 'Isā Massū et publié à Jérusalem en 1986 (Barghouthi, 1987).

arabe à l'Université de Birzeit, Abdullatif Barghouthi, qui les a publiés quand, Dorothy Hodgkin, la fille de Grace Crowfoot, lui a donné les manuscrits de sa mère¹⁵⁰².

From Cedar to Hyssop est une étude complète sur l'utilisation et le folklore des plantes en Palestine. Après un chapitre sur les proverbes des paysans concernant les différentes saisons de l'année, il y a des chapitres sur « Maïs, vin et huile », « Les Aliments sauvages », « Plantes à usage traditionnel », « Plantes médicinales », « Arbres sacrés et plantes magiques », « El Khadr » et « La légende de Lot et l'arbre de la croix ». La référence à la Bible, évidente dans le titre et la citation biblique d'ouverture ("He spake of trees, from the cedar tree that is in Lebanon, even to the hyssop that springeth out of the wall. – I Kings, iv.33"), reste présente tout au long du livre.

Dans l'introduction de son article sur les contes, Crowfoot décrit sa collaboration avec Louise Baldensperger :

The stories told here were heard and collected under ideal conditions. While living in Jerusalem, I used, from time to time, to pay a visit to Miss Luise Baldensperger at Artas; we used to spend the day studying the flowers of the countryside, and in the evening we would sit on the terrace or in the living-room, with Alya, the old nearly-blind woman who lived in a cave-dwelling behind the house, and Hamdiya, who helped in the housework, and sometimes a friend or two who dropped in to chat and tell us village gossip¹⁵⁰³.

En ce qui concerne Grace Crowfoot, la première approche qu'elle avait d'Artās était une approche biblique et dans ce cadre, elle rédige *From Cedar to Hyssop* avec Louise Baldensperger ; cependant, cette approche biblique a par la suite laissé la place à une approche plutôt folklorique, telle que l'on peut avoir sur toute société.

¹⁵⁰² Barghouthi, 1987, p. 21. Les contes publiés par Barghouthi peuvent être divisés en trois catégories : les contes arabes adaptés, les contes locaux inventés et les contes locaux basés sur des événements réels. Parmi les derniers, il y a l'histoire d'une dispute entre deux cousins sur le partage de l'eau qui date de l'année 1935 dont le titre est *Is-Sulh Bain Awlad al-Ikhwuh* (Barghouthi, 1987, pp. 40-56. Je reprends sa manière de translittérer les titres et citations arabes).

¹⁵⁰³ Crowfoot, 1951, p. 156.

Florence Fitch, professeur de théologie

Florence Mary Fitch (1875-1959) était la fille d'un pasteur de la *First Congregational Church* à Buffalo, New York. Ses parents avaient tout deux fait leurs études à *Oberlin College* dans l'Ohio où Florence a obtenu un *Bachelor of Arts* en 1897. Par la suite, elle a obtenu un doctorat en philosophie de l'Université de Berlin en Allemagne où elle a également suivi des cours de théologie, discipline qu'elle a ensuite continué d'étudier aux Etats-Unis, à l'*Union Theological Seminary* à New York et à la *Divinity School* de l'Université de Chicago. Elle a fait carrière à *Oberlin College* où elle enseignait la philosophie et la théologie chrétienne. Elle était très engagée dans des organisations religieuses telles que la *National Association of Biblical Instructors* et dans des organisations féminines telles que la *League of Women Voters* et l'*Association of American University Women*. Elle voyageait beaucoup, surtout autour de la Méditerranée et en Asie. En 1936, elle a rencontré Mohandas K. Gandhi en Inde, événement décisif dans sa vie¹⁵⁰⁴.

En 1926-1927, alors qu'elle était en Palestine pour suivre des cours à la *American School for Oriental Research*, elle a fait la connaissance de Louise Baldensperger et de Hilma Granqvist. Elle a passé quatre jours à Artās où elle était probablement logée chez Louise Baldensperger. C'est ainsi qu'elle a pu décrire le travail ethnographique de Granqvist à Artās dans un article publié par l'Association des Femmes Universitaires Américaines, dans le *A.A.U.W. Journal*, en octobre 1930. Ses impressions d'Artās, que l'on trouve dans des notes manuscrites pour une allucation, sont un mélange d'images de la vie paysanne, du travail des champs et jardins, et de comparaisons bibliques :

In Ourtass where I spent four days, there is a population of 400, supported by agriculture. And there are but four mules or donkeys owned in the whole village. We can thus understand t[he] good fortune of the man who owns both an ox + [and] an ass + [and] will not wonder that he harnesses them together for ploughing. I find myself asking whether the reason why t[he] Heb[rews] were forbidden to do this, may not have been because the Cannanites did and the Heb[rew] leaders feared too close imitation of their neighbors. Incidentally imagine the joy of ploughing among such stones with a plough usually only of

¹⁵⁰⁴ Internet : <http://www.oberlin.edu/archive/holdings/finding/RG30/SG37/biography.html>, décembre 2006.

wood. No wonder that a young boy of our acquaintances said after 2 hrs of ploughing, he had to lie down to rest [...] As t[he] fields are often at some distance from the village, the midday meal is eaten in the open, the whole family sharing in t[he] labor + [and] the food. The reapers are usually the women. Reaping is slow and back-breaking work, but it is a pretty sight to see the women going home half buried under the load of golden grain with brilliant long-stemmed poppies dancing at every step, every breath of t[he] breeze¹⁵⁰⁵.

Après avoir pris sa retraite de l'université, elle a commencé à écrire des livres religieux pour enfants tel *One God: the Ways We Worship Him* (1944), *Allah, the God of Islam* (1950) ou *The Child Jesus* (1955). Son premier livre pour enfants est intitulé *The Daughter of Abd Salam, The Story of a Peasant Woman of Palestine* (1930) ; il semble avoir été inspiré de ce que Fitch a vécu à Arṭās. Une copie de ce livre se trouve à la bibliothèque du Palestine Exploration Fund à Londres avec une dédicace signée à la main : « To Hilma Granqvist, in remembrance of the happy days spent together and in appreciation of your large work, I send this little story of our common friends. Florence Mary Fitch, Christmas, 1930. »

Ce livre de 75 pages contient un récit fictif de la vie de Sitte, fille de 'Abd al-Salām. Le village natal de cette femme n'est pas précisé, mais tout indique qu'il s'agit d'Arṭās. Il y a près de 40 photos dans le livre dont plusieurs prises par Granqvist à Arṭās. Le récit de vie n'est pas commenté : Fitch laisse parler Sitte. Toutefois, dans sa préface, elle place ce récit dans le cadre des études bibliques et présente la vie de Sitte non seulement comme une vie typique des paysans palestiniens contemporains, mais aussi comme la vie de la population de la Palestine d'il y a 3 000 ans :

Seven months spent in Palestine gave frequent opportunity to visit the Arab villages. There I saw the life of the people as it is today and *as it has been in large measure for three or more thousand years*. This story of Sitte embodies my findings. Every incident is one which I saw or heard or which was reported to me first hand. Every character has a *prototype* among my Arab acquaintances¹⁵⁰⁶.

¹⁵⁰⁵ *Village Life in Palestine* (manuscrit), Box 16, Florence M. Fitch papers, Oberlin College.

¹⁵⁰⁶ Fitch, 1930, préface. Italiques ajoutés.

Ainsi, Florence Fitch a inscrit dans le cadre biblique la vie d'une femme palestinienne à l'époque mandataire ; Sitte figure dans son livre comme un « prototype » des femmes bibliques. Fitch, bien qu'elle admirait le travail de Granqvist, a plutôt eu l'approche sur la société palestinienne que Granqvist avait progressivement abandonnée.

CHAPITRE 5

LA MÉMOIRE COLLECTIVE ET L'IDENTITÉ COLLECTIVE DES ARTĀSIYĀT D'AMMAN

I. Temps de parole, espaces de mémoire

La mémoire collective [...], c'est le groupe vu du dedans, et pendant une période qui ne dépasse pas la durée moyenne de la vie humaine [...]. Elle présente au groupe un tableau de lui-même qui, sans doute, se déroule dans le temps, puisqu'il s'agit de son passé, mais de telle manière qu'il se reconnaisse toujours dans ces images successives¹⁵⁰⁷.

La mémoire collective des Artāsiyāt (femmes originaires d'Artās) habitant la capitale jordanienne est au centre de ce chapitre. Cette mémoire collective est le produit d'une multitude d'influences et de résistances et il est important de commencer par une évocation du cadre de cette mémoire. Bien que la mémoire des Artāsiyāt d'Amman soit personnelle par rapport à la mémoire collective présentée dans le manuscrit de Mūsā Sanad, elle a également été forgée dans un lien dynamique avec la mémoire nationale palestinienne qui s'est constituée parallèlement au travail idéologique de l'Organisation pour la Libération de la Palestine (OLP). Cette mémoire nationale s'est consolidée suite à l'installation de l'Autorité Palestinienne dans les territoires occupés en 1993-1994 tout en acquérant une nouvelle base de légitimité suite au compromis historique des accords d'Oslo¹⁵⁰⁸. Ce lien entre la mémoire nationale et la mémoire collective des Artāsiyāt est peut-être encore plus fort parce que, jusqu'en 2000, les Artāsiyāt n'ont pas été complètement coupées de leur village d'origine : entre 1993 et 2000, elles pouvaient entretenir l'espoir d'un retour à leur village. Cet espoir était alimenté par les négociations israélo-palestiniennes qui traitaient le dossier des déplacés de 1967 séparément de celui des réfugiés de 1948. De ce point de vue, leur mémoire collective diffère de celle des réfugiés de 1948 qui ont,

¹⁵⁰⁷ Halbwachs, 1997, p. 140.

¹⁵⁰⁸ Voir à ce sujet Pirinoli, 2006. Dans cet article, que nous allons citer à plusieurs reprises dans ce chapitre, Christine Pirinoli compare le récit officiel donné à l'occasion du cinquantenaire de la *nakba* (1998), visant à légitimer la nouvelle base idéologique post-Oslo, avec les récits d'un groupe de réfugiés originaires du village de Barbara vivant dans la Bande de Gaza. Selon Christine Pirinoli, le récit officiel évoqué semble impliquer « un déplacement du cœur de la mémoire officielle de la terre vers la tradition rurale qui la symbolise. » (Pirinoli, 2006, p. 112).

quant à eux, été entièrement coupés de leur village natal et pour lesquels la période post-Oslo a surtout signalé une perte progressive d'espoir et une marginalisation politique¹⁵⁰⁹.

La mémoire collective de ces femmes originaires d'Arţās a été fortement influencée par leur éloignement du village, par leur parcours migratoire et par leur contact avec la ou les sociétés d'accueil. Ces influences font que la mémoire collective des Arţāsiyāt d'Amman est différente de celle des villageois vivant toujours à Arţās et qu'elle se rapproche de la mémoire collective des réfugiés de 1948 d'origine paysanne. L'éloignement du village a entraîné son idéalisation et son essentialisation. Le village est devenu le fondement de leur identité collective, non seulement en termes de repères spatiaux, mais surtout en termes de repères normatifs. Ainsi, on retrouve dans les récits mémoriels des Arţāsiyāt la « mémoire de l'origine » palestinienne décrite par Nadine Picaudou :

Dans le cas des Palestiniens, la figure de l'origine s'incarne dans la mémoire du village qui s'inscrit elle-même dans plusieurs registres : le registre de la stabilité et de la continuité, dans une homologie avec la terre, métaphore par excellence de la permanence ; le registre de l'abondance, celle des fruits, des arbres ou des sources ; le registre enfin de la solidarité et de la convivialité attachées aux sociabilités traditionnelles dans une culture du don / contre-don qui a fortement ritualisé l'échange social dans un jeu complexe de fêtes et de visites. Le processus de construction mémorielle prend ici la forme d'une actualisation de l'image du lieu (le village) à partir du sens de ce lieu (la permanence, l'abondance, la convivialité). C'est la représentation qui commande au lieu et l'espace ainsi dessiné n'est autre que l'espace intérieur de la représentation, construit sur le mode de l'âge d'or, du paradis perdu qui se trouve érigé en « scène primitive » en même temps qu'il est identifié à la norme d'une existence « naturelle » d'avant la « catastrophe », d'avant l'irruption du drame et de l'histoire¹⁵¹⁰.

¹⁵⁰⁹ Voir à ce sujet Botiveau, 2006. Notons également la thèse de Randa Farah, 1999. Signalons enfin les travaux du groupe de recherche constituant une Action Concertée Incitative (ACI) sur « La construction nationale palestinienne : entre formation de l'Etat et vie diasporique », dirigé par Aude Signoles et Jalal Al Hussein, auxquels nous sommes associés. Le travail des 17 chercheurs associés à ce projet rend compte des développements récents dans l'interaction entre la logique territoriale, représentée par l'Autorité Palestinienne, et les stratégies des Palestiniens en exil. La publication collective est attendue pour juin 2008.

¹⁵¹⁰ Picaudou, 2006, p. 27.

Pour les Arṭāsiyāt, les jardins et les cultures maraîchères sont l'image essentielle du village. A partir de cette image se dessinent les contours de la communauté villageoise d'antan, et surtout ses valeurs et ses normes. Le lieu d'habitation actuel, vécu comme un lieu d'exil, est présenté, par les femmes originaires d'Arṭās, comme l'opposé du lieu d'origine, en termes d'esthétique et d'éthique. De cette confrontation avec une autre réalité, l'image du village gagne sa force symbolique. Parallèlement, l'identité collective construite sur la mémoire collective s'est forgée dans un lien dynamique avec la ou les sociétés d'accueil. Dans ce contexte, les valeurs perçues comme originelles permettent aux Arṭāsiyāt d'affirmer leur identité et parfois même leur supériorité face à la société d'accueil.

Nous commencerons notre présentation de la mémoire collective des Arṭāsiyāt d'Amman par une analyse de la base sociale de cette mémoire avant de nous tourner vers ses expressions narratives. Nous présenterons les narratrices et le travail de terrain, d'une part, et examinerons le rôle des chercheurs, d'autre part, afin d'exposer le contexte social et politique des récits mémoriels présentés ensuite. Le thème du maintien des liens sociaux entre les Raṭāsna d'Amman et ceux d'Arṭās sera également évoqué car la mémoire collective se trouve inscrite dans ce contexte de préservation et de création du monde social villageois, monde social qui est par ailleurs devenu progressivement un monde transnational depuis l'éclatement de la société palestinienne en 1948.

L'analyse des récits mémoriels des Arṭāsiyāt débute avec un retour virtuel aux jardins de la vallée d'Arṭās qui représentent le cadre spatial de la mémoire collective. L'agriculture apparaît ainsi comme un élément structurant de la mémoire longue : la saison des fruits et légumes est un repère temporel et le travail agricole est le repère d'un mode de vie. Les moments de rupture, définis par les années clés 1948, 1967, 1987, 1991 et 2000, arrêtent le cours de la vie et rendent obsolètes, au moins temporairement, les repères agricoles. Les dates commémoratives font ainsi une entrée dans la mémoire collective et créent la trame chronologique d'une conscience politique nationaliste, une conscience qui dépasse progressivement les limites de la société villageoise. La vie en exil influe également sur cette conscience politique, car elle rappelle aux Arṭāsiyāt leur vulnérabilité dans les pays d'accueil et leur besoin de liens de solidarité entre eux et avec d'autres Palestiniens. Loin du village, les valeurs attribuées à la société villageoise d'antan remplacent la continuité spatiale comme repère pour la mémoire collective : en exil, la continuité normative semble assurer la cohésion de la communauté.

On ne peut pas pour autant classer les récits de la vie d'antan en deux catégories, l'une de récits de mémoire longue et l'autre de récits d'événements d'ordre politique. En effet, plusieurs éléments dans les récits des Arṭāsiyāt révèlent que ces deux temps narratifs sont souvent liés. Ainsi, l'héroïsme fait son entrée dans le quotidien sous la forme de la capacité de tenir bon, *al-sumūd*. Cet héroïsme du quotidien a autant de valeur que l'héroïsme du combattant de la résistance palestinienne, qui est plutôt d'ordre exceptionnel. Dans les récits des Arṭāsiyāt, les femmes incarnent surtout l'héroïsme au quotidien, et la force de caractère de leurs mères et grand-mères est ainsi mise en valeur. L'image de la femme qui se contente de soutenir l'homme au combat se dissipe dans le récit d'une confrontation importante à la source d'eau du village où les femmes se sont révoltées contre la spoliation de l'eau par l'armée jordanienne. Cet incident, raconté à Amman par des femmes qui subissent leur exil dans la capitale jordanienne, met également en relief la mémoire douloureuse des rapports jordano-palestiniens.

L'expérience de l'exil a contribué à forger l'identité collective des Arṭāsiyāt, et le contact avec la société d'accueil, jordanienne ou koweïtienne, semble d'ailleurs avoir affaibli l'idée de fraternité arabe chez elles. Ainsi les Transjordaniens et les Koweïtiens sont les nouveaux « Autres » dans la construction de l'identité collective des Arṭāsiyāt d'Amman, un élément qui différencie leur identité de celles des Raṭāsna restés au village. Toutefois, les rencontres avec les divers étrangers de l'époque d'avant 1948 occupent toujours une place importante dans la mémoire collective des Arṭāsiyāt d'Amman. Ces étrangers se divisent en deux groupes : ceux qui se sont intégrés ou qui ont été adoptés par la communauté et par la mémoire villageoise telles que Louise Baldensperger et Hilma Granqvist, et ceux dont on rejette ou marginalise la mémoire comme Emilia Meshullam. Le critère d'intégration d'un acteur étranger à la mémoire collective semble être la cohérence de son image durant la période d'avant 1948, définie comme l'âge de coexistence paisible.

Rencontre avec les narratrices

Afin de permettre au lecteur de comprendre la manière dont les récits de mémoire reproduits ici ont été obtenus, nous présenterons maintenant le cadre des rencontres et entretiens. Mon enquête de terrain a commencé en octobre 2005 par une première prise de contact avec une

Arṭāsiya âgée d'une cinquantaine d'années, Umm Shukrī¹⁵¹¹, par le biais d'un ami d'Arṭās venu nous rendre visite à Amman. Grâce à cette introduction, j'ai rapidement été invitée chez Umm Shukrī, dans le quartier populaire de Ḥay Nazzāl, situé dans la partie orientale d'Amman. Pour cette première visite, j'étais accompagnée de mon mari qui, par son travail à la coopération entre villes françaises et palestiniennes, a beaucoup de connaissances à Arṭās, et par ma fille.

Umm Shukrī, accompagnée de l'une de ses filles et de deux de ses fils, tous trois de ma génération, nous a très chaleureusement accueillis. Umm Shukrī s'est souvenu de mon mari qu'elle avait vu lors de ses dernières vacances à Arṭās en été 2000. Mon introduction aux Arṭāsiyāt d'Amman s'est donc déroulée dans un contexte familial et a été facilitée par le fait que j'avais des connaissances au village. Ainsi, une certaine confiance s'est vite installée. Afin de renforcer cette confiance et d'instaurer des échanges plus équitables entre mes interlocutrices et moi-même, j'ai adopté dès le début une approche généalogique à ma propre présentation. Quand je demandais l'arbre généalogique de mes interlocutrices, je donnais également le mien, précisant la nationalité européenne de ma mère et le nom de famille et du clan de mon père qui est originaire de la ville de Bethléem. D'une part, ceci leur a permis de me placer dans un cadre qui leur est familier, à savoir les familles et clans de la région de Bethléem, et de se procurer des informations sur ma famille si elles le souhaitent. D'autre part, j'ai ainsi acquis un statut intermédiaire, entre « insider » et « outsider¹⁵¹² » car bien que je sois d'origine palestinienne par mon père, je n'y ai pas grandi et ne suis donc pas vraiment une « fille du pays » à leurs yeux. Néanmoins, Umm Shukrī a toujours mentionné le nom de la famille et du clan de mon père aux nouvelles interlocutrices et a même dit en parlant de moi : « Elle est de chez nous. »

Toutes mes interlocutrices m'ont été présentées par Umm Shukrī qui est devenue, en quelque sorte, mon assistante de recherche, une situation qui a évolué sans intervention de ma part. Son rôle doit donc être analysé dans chaque échange reproduit ici car elle ne s'est pas contentée de me présenter chacune de mes interlocutrices, elle a également assisté à tous les entretiens. Sa présence a permis d'écarter tout doute sur ma personne et sur les « vrais » objectifs de mon enquête – doute qui n'a d'ailleurs été exprimé qu'une seule fois (l'une de mes interlocutrices, assez âgée, a cru que j'étais une sorte d'espionne américaine juive). Les entretiens sont donc instructifs surtout en ce qui concerne les récits de la mémoire sociale créées

¹⁵¹¹ Dans le cadre de notre étude, toutes les Arṭāsiyāt rencontrées à Amman sont identifiées par un pseudonyme et certains éléments permettant de les identifier sont omis tels que leur année de naissance.

¹⁵¹² Voir à ce sujet Altorki, 1988.

collectivement par les Arṭāsiyāt d'Amman et également pour la signification donnée à mon enquête, ceci bien entendu en tenant compte, dans l'analyse des entretiens, de la présence d'Umm Shukrī. Cette dernière est par ailleurs la seule personne avec qui j'ai pu mener un entretien individuel de type biographique parce qu'elle avait, pour des raisons d'ordre personnel, envie de raconter l'histoire de sa vie.

Parmi les dix Arṭāsiyāt rencontrées à Amman, sept avaient entre 50 et 75 ans. Umm Jibrīl était la plus âgée. Trois femmes avaient entre 30 et 40 ans et l'une d'entre elles, Ṣālīḥa, habitante d'un quartier de Bethléem, était seulement de passage à Amman. Seules trois des dix femmes étaient mariées au moment de mon enquête ; trois autres étaient veuves, une divorcée et les trois dernières célibataires. Les fils adultes de ces femmes sont parfois venus dire bonjour ou participer brièvement aux discussions mais, de manière générale, il n'y a eu aucune intervention masculine dans les entretiens (sauf, bien entendu, lors de ma première rencontre avec Umm Shukrī). Ceci est important à souligner, au vu de l'expérience d'autres chercheurs qui ont essayé de parler aux femmes. En effet, l'anthropologue suisse Christine Pirinoli, qui a travaillé sur la mémoire collective des réfugiés originaires du village de Barbara vivant aujourd'hui dans la Bande de Gaza, a fait part de ses difficultés initiales à s'entretenir avec des femmes. Même quand une femme acceptait de discuter avec elle, son mari ou son fils s'immisçait souvent fortement dans la discussion et essayait de la guider vers des sujets de portée nationaliste et d'éviter les sujets sociaux¹⁵¹³.

En prélude à mes conversations avec les Arṭāsiyāt consultées dans le cadre de mon projet de recherche, j'ai pris l'habitude de donner une idée générale de mes préoccupations et de leur dire que je travaillais sur la mémoire collective à Arṭās en la comparant aux sources écrites. Je leur ai apporté le livre de photographies de l'anthropologue Hilma Granqvist pour briser la glace et pour stimuler les mémoires du village. Généralement, les femmes ont passé un bon moment à regarder les photos, repérant au passage leurs ancêtres et leurs voisins. J'ai pris soin de ne pas mentionner les protagonistes occidentaux de l'histoire contemporaine du village dans la première partie des entretiens afin de ne pas influencer les réponses de mes interlocutrices. En effet, je voulais conduire des entretiens non-directifs et laisser le plus souvent possible la parole à mes interlocutrices¹⁵¹⁴. J'ai typiquement commencé les entretiens en leur demandant de raconter la vie

¹⁵¹³ Pirinoli, 2006, pp. 100-101.

¹⁵¹⁴ Ce choix de ne pas divulguer certaines informations sur la présence occidentale à Arṭās a m'a d'ailleurs posé un problème de conscience car j'avais l'impression de leur cacher quelque chose. En même

« de l'époque » à Arṭās¹⁵¹⁵. La temporalité de la question était donc floue et ce, afin de leur permettre de définir la période qui représentait le mieux le passé d'Arṭās à leurs yeux. Quand les femmes attendaient des questions de ma part, je leur demandais de me parler de leur dernier séjour au village et de leur parcours migratoire. Enfin, j'ai sollicité aussi leur avis sur une éventuelle particularité du village, d'abord à leurs yeux et ensuite aux yeux des étrangers qui y avaient séjourné.

Les entretiens ont tous eu lieu au domicile des Arṭāsiyāt, sauf un qui a eu lieu chez moi. Les entretiens se tenaient habituellement dans le salon, ou dans le salon officiel s'il y en avait deux. J'ai donc été reçue comme une invitée, en accord avec les coutumes d'accueil des invités dans la société palestinienne. Chez Umm Shukrī et sa sœur Umm As'ad, j'ai aussi été admise dans la cuisine qui représente une partie de l'intimité de la famille. J'ai donc eu le droit de pénétrer en coulisses. Plusieurs entretiens ont ainsi eu lieu dans la cuisine pendant qu'on préparait un petit déjeuner copieux ou une *maqlūba*¹⁵¹⁶ pour le dîner. Les entretiens étaient tous différents tant par les thèmes abordés que par leur déroulement. Puisqu'ils avaient généralement lieu dans un cadre familial, avec des enfants et petits-enfants autour, la discussion s'envolait souvent entre mes interlocutrices et leur entourage et je me contentais d'écouter. Je suis intervenue seulement quand les thèmes abordés s'éloignaient trop de mes intérêts ou quand la discussion s'arrêtait et qu'on me regardait pour que je pose une question.

Loin des yeux, loin du cœur ?

Comme nous l'avons dit plus haut, au chapitre 2, les Arṭāsiyāt d'Amman conservent des liens très forts avec leur village natal malgré leur éloignement prolongé et malgré l'absence de perspective de retour définitif. Ainsi, quand elles se rencontrent, elles échangent des nouvelles à propos des Raṭāsna d'Amman et du village. Il y a beaucoup de liens d'amitié entre les femmes originaires d'Arṭās qui habitent dans le même quartier à Amman, bien qu'elles aient aussi tissé des liens avec des voisines originaires d'ailleurs. Ces liens existent particulièrement souvent entre Arṭāsiyāt ayant vécu au Koweït. Umm Shukrī explique que cette préférence vient du fait que les

temps, je savais que pour connaître les récits de mémoire collective des Arṭāsiyāt, il fallait absolument éviter de mentionner des personnes qui ne font pas (ou plus) partie de ces récits.

¹⁵¹⁵ En arabe dialectal, j'ai demandé : *Kīf kānat al-hayā zamān ? Shū btīt-dhakkari 'an Arṭās zamān ?*

¹⁵¹⁶ Plat de riz avec des légumes frits et de la viande ou de la volaille, cuisiné dans une seule grande casserole et retourné sur un grand plat autour duquel la famille et les invités s'assoient pour manger. Ce plat tient son nom du fait qu'il est retourné.

familles ont vécu plus longtemps ensemble et partagé une vie sociale au Koweït, en s'invitant réciproquement de manière régulière. Cela montre que l'origine commune n'est pas suffisante par elle-même comme base de l'amitié, mais que c'est aussi - et probablement surtout - la vie ensemble qui crée des liens affectifs¹⁵¹⁷.

Etant donné l'importance de la proximité géographique pour les liens sociaux, comment expliquer la préservation des liens sociaux transfrontaliers entre les Arṭāsiyāt d'Amman et les habitants du village ? Quand elles habitaient encore au Koweït, l'un de leurs liens les plus importants avec le village natal était le lien financier. Ainsi, comme presque tous les ouvriers migrants, les Raṭāsna envoyaient de l'argent à leur famille à Arṭās¹⁵¹⁸. Ils continuaient donc à s'investir matériellement dans la vie de leur famille au village. Les liens sociaux étaient également cultivés lors des vacances au village, permettant aux Raṭāsna du Koweït non seulement de voir les transformations du cadre physique du village, mais surtout de connaître les nouveaux membres de la famille, par naissance ou par mariage, et de participer aux événements familiaux et villageois. En raison du déplacement socio-économique qui a accompagné le départ physique du Koweït de nombreux Raṭāsna, le lien financier n'existe plus. Les vacances au village sont devenues impossibles depuis le début de la deuxième Intifada et, de leur côté, tous les habitants du village ne peuvent faire le voyage vers Amman dans la situation actuelle, faute de moyens, pour raisons de santé ou par crainte de litiges et de dangers. Le seul type de lien social qui perdure alors est le lien marital transfrontalier.

Comme cela a été mentionné au chapitre 2, toutes les femmes rencontrées dans le cadre de notre recherche ont créé des liens matrimoniaux avec le village, en faisant venir une épouse pour leurs fils ou en envoyant l'une de leurs filles au village pour se marier, souvent avec quelqu'un de la même *ḥamūla*. Ces mariages transfrontaliers ont renforcé les liens sociaux entre les familles et perpétuent ainsi la communauté en dépit de son éclatement. Ces stratégies maritales, bien qu'elles ne soient ni isolées ni atypiques par rapport aux Palestiniens de la diaspora¹⁵¹⁹, sont peut-être l'expression la plus féminine¹⁵²⁰ des activités sociales et mémorielles des Arṭāsiyāt d'Amman¹⁵²¹.

¹⁵¹⁷ Voir Rothenberg, 2004, pp. 9-12 pour une analyse de ce qu'elle appelle la « géographie sociale » d'Arṭās.

¹⁵¹⁸ Isotalo, 2005, p. 81.

¹⁵¹⁹ Comme nous fait remarquer Riina Isotalo, les mariages conclus entre les Raṭāsna du Koweït ou d'Amman et les Raṭāsna du village sont « un lieu du transnationalisme palestinien » (Isotalo, 2005, p. 79, ma traduction).

¹⁵²⁰ Le terme féminin étant utilisé ici dans le sens de catégorie construite socialement.

Car chez les Raṭāsna où les mariages endogamiques sont fortement préférés, une notion d'origine commune doit exister dans la mémoire pour rendre un mariage convenable. Ainsi Hilma Granqvist explique : « It is interesting to see that the fact of the common origin is not enough but people must be clearly conscious of it. As soon as the memory of the common ancestors becomes dim, the bond by which blood relationship is conditioned begins to loosen¹⁵²². » Les stratégies matrimoniales des Arṭāsiyāt incluent donc la mobilisation de la mémoire généalogique et la construction de nouvelles relations visant à maintenir les généalogies en dépit de l'exil.

L'anthropologue finlandaise Riina Isotalo, qui a effectué son travail de terrain à Arṭās en 1996, souligne également l'importance des liens sociaux dans le maintien d'une communauté villageoise à travers les frontières. Pour elle, les Raṭāsna sont fondamentalement transnationaux :

The villagers' detailed knowledge of those who live elsewhere and their concern about lost connections tell of their social memory as a site of transnationalism, and indicates a high level of transnational consciousness. One can also speak of community as a highly localised, yet border-spanning social field that it maintained simultaneously on both sides, by those who leave and by those who stay. Voluntary and forced transfers have shaped people's lives in Artas. Remittances that the migrants send, their back-and-forth movements, and marriages across borders can be seen as concrete links among geography, economics and emotions. All of them are strategies of continuity, suggesting that when kinship networks are 'geographically broken', they do not necessarily become economically or emotionally broken¹⁵²³.

Tous les liens sociaux mentionnés jusqu'ici sont d'ordre familial, mais les Raṭāsna d'Amman ont aussi eu la possibilité de renforcer leurs liens avec le village natal à travers le travail du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien d'Arṭās. Ce Centre qui œuvre à la fois dans le cadre de la préservation du patrimoine matériel et immatériel du village (et de la Palestine) et dans le cadre du tourisme alternatif, a aussi attiré l'attention de nombreux chercheurs et journalistes intéressés par le travail de Hilma Granqvist au village. Ainsi, en 1998, la photographe

¹⁵²¹ Françoise Zonabend qualifie les femmes du village Minot en Bourgogne d' « inlassables marieuses, gardiennes des commémorations domestiques, veillant au maintien des relations entre parents... » (Zonabend, 1999, p. 23)

¹⁵²² Granqvist, 1931, p. 80, note de bas de page 1.

¹⁵²³ Isotalo, 2005, p. 85.

Mia Grondahl a eu l'idée de retrouver le village et les personnes qui avaient été photographiées par Granqvist dans les années 1920 et 1930. Grondahl en a fait une exposition nomade exhibant, côte à côte, ses photos et celles de Granqvist. Cette exposition a aussi été présentée à Amman où elle a évidemment attiré un grand nombre de Raṭāsna de la capitale jordanienne. Ils avaient entendu parler de l'exposition par leurs familles à Arṭās et, peu après, ils ont eu, à leur tour, la possibilité de voir les photos de leurs ancêtres. Cette exposition a été un moment fort pour les Raṭāsna d'Amman dont beaucoup gardent précieusement le catalogue de l'exposition avec leurs photos de famille. Cette exposition ne les a pas seulement remis en contact avec le village tel qu'il est aujourd'hui, mais elle leur a aussi montré un passé qui leur semble lointain aujourd'hui. De plus, cette exposition leur a appris qu'Arṭās intéresse les étrangers, les chercheurs et les journalistes – en d'autres termes, qu'il existe sur la carte du monde.

La recherche et la « permission de narrer »¹⁵²⁴

Il est évident que l'intérêt et la présence soutenue de chercheurs depuis les années du mandat britannique a laissé des traces chez les Raṭāsna. Ainsi au village même, le Centre du Patrimoine Populaire Palestinien d'Arṭās est certainement un signe d'une prise de conscience de cet intérêt pour le patrimoine, de la part de Mūsā Sanad et de ses associés villageois. Mais même les Arṭāsiyāt d'Amman, qui ont été moins en contact avec les chercheurs que ceux qui vivent encore au village, ont conscience du fait que leurs vies intéressent les chercheurs. Comme Celia Rothenberg l'a noté, chez les Raṭāsna, un chercheur est vite assimilé à celui qui l'a précédé ou, pour reprendre son expression, il se trouve vite inscrit dans l'arbre généalogique des chercheurs¹⁵²⁵ qui commence avec Louise Baldensperger et Hilma Granqvist et qui est d'ailleurs presque entièrement composé de femmes. La mémoire des deux « mères » de la famille de chercheurs est, comme nous allons le voir plus loin, une mémoire qui les magnifie et qui les intègre à la fibre généalogique du village. Il n'en est pas moins vrai que certains chercheurs semblent avoir éveillé une certaine méfiance chez les Arṭāsiyāt. À l'aide de leurs récits mémoriels, nous allons essayer de cerner les raisons de cette méfiance.

Les Arṭāsiyāt attribuent différentes fonctions aux chercheurs et, parallèlement, leur participation à un projet de recherche a des significations précises pour elles. Il leur semble en

¹⁵²⁴ Ce terme vient du titre d'un article d'Edward Said, « Permission to Narrate », *Journal of Palestine Studies*, tome 13, no. 3, printemps 1984, pp. 27-48, cité dans Khalidi, 2003, p. 152.

¹⁵²⁵ Rothenberg, 1999, pp. 147-148.

effet – au moins pour certaines - que la participation à un projet de recherche est une manière de s'associer à un projet de savoir. Or, la plupart de mes interlocutrices n'ont pas fait plus de cinq ou six ans d'école et semblent regretter cette lacune. En quelque sorte, leur participation à mon projet de recherche et à d'autres avant le mien, a été une manière de satisfaire leurs ambitions déçues. Umm Shukrī et Umm As'ad ont souvent parlé de l'école, et cette dernière a présenté sa réussite scolaire comme un événement qui a dérangé les normes sociales établies :

... j'ai fait une année à l'école des garçons au village. [...] J'étais très bonne à l'école. Il y avait un garçon qui avait toujours été le meilleur à l'école. ... Quand j'ai été la première de la classe pendant le premier semestre, et qu'ils ont vu que j'allais être la première le deuxième semestre, ils ont dit 'Non ! Notre fils a toujours été le premier. Comment une fille peut-elle être la première ? Ca ne va pas.' Alors ils m'ont enlevé un point pour qu'il soit le meilleur, lui le premier et moi la deuxième¹⁵²⁶.

Leur participation à mon projet de recherche a été également vue comme une occasion de faire passer des messages sur la situation en Palestine à une audience imaginée¹⁵²⁷, un aspect de la rencontre entre le chercheur et son interlocuteur souligné par Liisa Malkki. Cette dernière affirme en effet que le chercheur présente souvent un lien avec une figure généralisée de « l'opinion internationale dans sa fonction d'arbitre final ¹⁵²⁸ ». Ainsi, Šālīḥa, jeune femme originaire d'Arṭās et vivant à Bethléem que j'ai rencontrée chez sa grand-mère, Umm Jibrīl, à Amman, m'a demandé de me rendre chez ses oncles tout près de la colonie de Kfar Etzion pour témoigner des tentatives incessantes de confiscation de leurs terres par l'armée israélienne¹⁵²⁹. Pendant cette même rencontre, quand le sujet des *shuhadā'* (martyrs) de 1948 a été évoqué, Umm Aḥmad, la fille d'Umm Jibrīl, a dit qu'il était important d'écrire ces histoires parce qu'elle-même et sa génération commençaient à les oublier. Umm Shukrī lui a alors répondu que c'était exactement ce que je faisais, exprimant ainsi sa vision de mon projet de recherche comme projet militant de mémoire. Mon projet de recherche a été au centre de débats pendant cette rencontre comme il ne le l'avait jamais été jusque là et ne le serait plus jamais par la suite, en raison de la méfiance d'Umm Jibrīl à mon égard et à l'égard de mes questions.

¹⁵²⁶ Entretien avec Umm As'ad et Umm Shukrī, Amman, 8 mars 2006.

¹⁵²⁷ Malkki, 1995, p. 251.

¹⁵²⁸ Malkki, 1995, p. 251 (ma traduction).

¹⁵²⁹ Entretien chez Umm Jibrīl, Amman, 30 janvier 2006.

Extrait du carnet de terrain – Rencontre chez Umm Jibrīl (UJ), avec Umm Shukrī (US), Umm Aḥmad (UA) et Ṣāliḥa (SA)¹⁵³⁰

FN : Je voudrais poser quelques questions sur ta famille [...] pour comprendre un peu les générations. Pourrais-tu me donner le nom de ton père, ton grand-père et de tous les ancêtres dont tu connais le nom ?

US : Ton père...

UJ : Il est mort...

US : Mais son nom était [...]

UJ : Pour qu'ils lisent ça en Amérique et disent....

US : Qu'est qu'ils vont lire en Amérique... *Hājja*, c'est une fierté pour nous, il faut qu'on soit fières... Elle a peur qu'ils l'amènent en prison ! (*elle rigole*) [...] [*Umm Jibrīl fait sa prière et ensuite elle se tourne vers moi et Umm Shukrī.*]

UJ : *W'Allahi* elle est venue chez nous à la maison et elle a fait des statistiques sur nous.

US : Qui ça ?

UJ : Celle-là. (*elle me montre du doigt*).

US : *Hājja*, qu'est-ce que tu racontes. Non. (*elle rigole*)

UJ : Mais si.

[*Umm Aḥmad et Ṣāliḥa se mettent à rigoler.*]

US : C'était l'autre, comment elle s'appelle....

UJ : Mais oui, elle est venue Je l'ai vue.

US : Mais celle-ci n'était pas encore née, son père n'avait même pas encore épousé sa mère !

FN : C'était quand tu habitais encore à Arṭās ? Une chercheuse est venue vous voir ?

US : *Ya hājja*, celle-ci n'était pas encore née, son père n'avait même pas épousé sa mère encore !

UJ : Tu es sûre ?

US : Celle-ci est encore jeune. L'autre était américaine. Celle-ci est palestinienne.

UJ : Ahhhh....

¹⁵³⁰ Entretien chez Umm Jibrīl, Amman, 30 janvier 2006.

US : C'était une fille qui s'appelait Layla. On a découvert par la suite qu'elle était juive. Elle avait pris une chambre chez les Sœurs du couvent. Elle faisait sa recherche auprès des femmes, elle allait dans les maisons. Peut-être a-t-elle écrit des livres aussi.

FN : Qu'est ce qu'elle demandait Layla ?

US : Comme ça, sur les coutumes et les traditions...

UJ : Elle prenait des notes comme ça, quel âge as-tu et tout...

Ce qui apparaît clairement dans l'extrait de cet entretien de groupe est que pour Umm Jibrīl, la participation à un projet de recherche n'était pas une affaire simple. Elle a eu peur que ses propos soient lus en Amérique et que l'audience en tire une image déformée. En effet, il semble bien que la méfiance soit étroitement liée à la nationalité (et l'appartenance religieuse) du chercheur¹⁵³¹ ainsi qu'à l'utilisation politique supposée de la recherche car la confirmation par Umm Shukrī de ma « palestinité » a fait disparaître sa méfiance, au moins momentanément¹⁵³².

La méfiance des chercheurs occidentaux a également été évoquée dans un entretien avec Umm As'ad et Umm Shukrī. Ces deux femmes ont en effet indiqué que plusieurs personnes hébergées au couvent entre 1950 et 1967, qu'elles-mêmes ont qualifiées de « juifs et missionnaires », avaient prétendu être des chercheurs alors qu'elles étaient, en réalité, selon elles, des espions pour les services de renseignement israéliens. Il n'a pas été possible de savoir à qui elles faisaient référence, mais nous pouvons constater que certains chercheurs ne figurent pas dans l'arbre généalogique des chercheurs. Ainsi, la géographe israélienne Ruth Kark, qui a effectué un travail de terrain à Artās en 1980, n'y figure pas, ni ses collègues des universités israéliennes tels que le géographe Zvi Ron¹⁵³³.

En somme, on peut dire que pour les Artāsiyāt d'Amman, l'arbre généalogique des chercheurs n'a pas suffi à légitimer immédiatement la démarche de chacun des chercheurs qui s'adressait à elles. Comme tous les participants à de tels projets de recherche, elles ont tenu à ce

¹⁵³¹ Il faut savoir que les catégories nationales et religieuses sont souvent utilisées de manière interchangeable quand les Artāsiyāt parlent des Israéliens. A partir du récit cité plus haut, on ne peut donc pas savoir si Layla était juive (de nationalité américaine ou européenne) ou Israélienne.

¹⁵³² La famille chez laquelle Celia Rothenberg était logée durant son travail de terrain à Artās lui avait par ailleurs conseillé de ne pas dévoiler son identité juive à tous ses interlocuteurs au village afin de la protéger d'éventuelles réactions négatives (Rothenberg, 2004, p. 15).

¹⁵³³ Kark, 1997, p. 158.

que ces projets véhiculent leur vision de leur vie, et surtout, leur vision du conflit avec Israël. Pour elles, la recherche représente donc un moyen d'influer sur l'opinion internationale, et leur participation à la recherche représente leur contribution à la cause palestinienne.

II. Continuités et ruptures

Retour aux jardins

... quand les membres d'un groupe sont dispersés et ne retrouvent rien, dans leur nouvel entourage matériel, qui leur rappelle la maison et les chambres qu'ils ont quittées, s'ils restent unis à travers l'espace, c'est qu'ils pensent à cette maison et à ces chambres¹⁵³⁴.

Pour les Artāsiyāt d'Amman, l'image des jardins de la vallée d'Arṭās reste l'image fédératrice de la mémoire collective et fonctionne comme son cadre spatial. Cette image est forte aussi parce qu'elle est tellement différente de ce que les femmes voient autour d'elles aujourd'hui. La plupart d'entre elles habitent dans des quartiers populaires d'Amman Est, gris et dépourvus d'espaces verts. La nostalgie du passé – du bon vieux temps – et des lieux dans lesquels s'est déroulé ce passé est certes un sentiment universel, particulièrement chez les personnes âgées, mais dans le cas des Artāsiyāt d'Amman, cette nostalgie est d'autant plus prononcée qu'il s'agit d'un lieu dont elles ont été coupées par la force suite à l'occupation israélienne de la Cisjordanie en 1967.

La vie à Arṭās, représentée par l'image des jardins, est une vie rythmée par la vallée – par la nature – et le travail agricole tandis que la vie à Amman est rythmée surtout par les contraintes de la survie dans un milieu urbain très stratifié. Il est peu étonnant que pour les Raṭāsna qui habitent la capitale jordanienne, l'image des jardins d'Arṭās soit presque une image du paradis perdu. Christine Pirinoli a constaté la même opposition entre le lieu d'origine et le lieu actuel de résidence au cours de son travail de terrain avec les réfugiés originaires de Barbara vivant dans la Bande de Gaza :

¹⁵³⁴ Halbwachs, 1997, p. 196.

...l'axe spatial délimite deux espaces radicalement différents : le village, point d'ancrage dans la terre, et le lieu actuel de résidence [...]. Ici aussi une connotation symbolique très explicite définit ces espaces : le premier est le lieu authentique d'enracinement de l'identité et de la production de valeurs, il doit être récupéré ; le second est un lieu qui « ne nous appartient pas », un lieu étranger et perversi [...]¹⁵³⁵.

Le lien entre les Raṭāsna et les jardins illustre formidablement les idées de Halbwachs à propos du rapport entre l'espace et la mémoire : « ... le lieu a reçu l'empreinte du groupe, et réciproquement. Alors, toutes les démarches du groupe peuvent se traduire en termes spatiaux, et le lieu occupé par lui n'est que la réunion de tous les termes¹⁵³⁶. » Le lien entre les Raṭāsna et leurs jardins est encore plus fort car il s'agit d'un lien entre des agriculteurs et une grande partie de leurs terres arables. Le fait de vivre grâce aux fruits de ces jardins rend le lien quasiment physique – et sensuel (dans le sens où il engage les cinq sens) – bien que la majorité des habitants du village ne travaillent plus dans l'agriculture aujourd'hui¹⁵³⁷.

Dans la mémoire des femmes originaires d'Arṭās que j'ai rencontrées à Amman, la vie au village était peut-être difficile et pauvre mais elle était néanmoins « la plus belle des vies ». Au cours des entretiens, les femmes ont évoqué beaucoup d'images pour représenter cette beauté, des images qui renvoyaient souvent aux jardins de la vallée d'Arṭās et à l'agriculture. Comme l'a déclaré Umm Shukrī : « Avant, le chou avait un parfum et un goût incroyable, aujourd'hui, il n'a rien de tout ça. Les concombres qu'ils cultivaient avant, je me rappelle, tu ouvrais le concombre et le parfum qu'il dégageait te donnait envie de le manger !¹⁵³⁸ »

Les jardins produisaient donc une sorte de bonheur : ils étaient un plaisir pour les yeux, leurs produits ajoutaient du goût et des saveurs aux repas et ils représentaient une source de fierté pour les agriculteurs. Une autre Arṭāsiya, Umm Murād, a même employé un dérivé du terme *baraka* (bénédiction, grâce, faveur) pour décrire la vie basée sur les produits des jardins : « Notre

¹⁵³⁵ Pirinoli, 2006, p. 93.

¹⁵³⁶ Halbwachs, 1997, p. 196.

¹⁵³⁷ Déjà en 1973, seuls 35% des pères de famille d'Arṭās subsistaient principalement grâce à l'agriculture, 54% étaient des ouvriers (dont 12% qualifiés) et 11% avaient des métiers non manuels (Antonovsky *et al.*, 1983, p. 273).

¹⁵³⁸ Entretien avec Umm Shukrī, Umm Murād et Umm Dā'ūd, Amman, 2 octobre 2005.

vie, c'était les jardins. Celui qui avait un jardin avait tout frais. La vie n'était pas comme aujourd'hui. Je jure par Dieu, il y avait plus de *baraka*, pas comme aujourd'hui¹⁵³⁹. »

Les jardins sont donc perçus comme une grâce divine, comme le lieu de la *baraka*, car leurs fruits nourrissent le corps - et l'esprit - des Raṭāsna. L'évocation de la *baraka* montre la centralité des jardins pour les villageois en général, particulièrement pour la mémoire collective de ceux qui sont partis. La centralité des jardins correspond à ce que Christine Pirinoli a identifié comme la « centralité absolue de la terre et des valeurs liées à la vie rurale¹⁵⁴⁰ ». Pour les réfugiés originaires de Barbara qu'elle a interviewés dans la Bande de Gaza, tout comme pour les Arṭāsiyāt d'Amman : « La terre possédée et travaillée était systématiquement la pierre angulaire des récits¹⁵⁴¹. » Cette caractéristique des récits mémoriels des Arṭāsiyāt n'est donc pas unique, mais trouve, au contraire, sa résonance dans la mémoire collective de tous les réfugiés palestiniens, et surtout de ceux qui viennent des villages. Ce qui est particulier au cas d'Arṭās c'est le fait qu'en termes de toponymie, les Raṭāsna peuvent évoquer la mémoire du nom latin de la vallée où se trouve leur village : Hortus Conclusus, le jardin clos. La mémoire nostalgique des réfugiés originaires d'Arṭās peut ainsi s'ancrer dans une mémoire toponymique vieille de plusieurs siècles.

La mémoire longue et « la récolte amère¹⁵⁴² »

[Mes enfants] aiment [Arṭās]. Ils veulent leur village. [...]. Ils ne sont pas restés au village, ils n'ont pas emporté une seule branche des vignes du village. Ya ḥarām. Je les ai envoyés en vacances d'été chez leur père et la catastrophe est arrivée. Ils étaient en train de mettre des plants de tomates dans les champs d'Assiyūn et tout d'un coup le ciel s'est rempli d'avions. On a couru au village, personne ne savait ce qui allait se passer.

Umm Jibrīl, 30 janvier 2006, Amman

La mémoire longue qui se dessine à travers les récits des Arṭāsiyāt vivant à Amman a démarré avec une question sur « la vie d'antan » à Arṭās. Volontairement vague, cette question a

¹⁵³⁹ Entretien avec Umm Shukrī, Umm Murād et Umm Dā'ūd, Amman, 2 octobre 2005.

¹⁵⁴⁰ Pirinoli, 2006, p. 93.

¹⁵⁴¹ Pirinoli, 2006, p. 94.

¹⁵⁴² Le titre de cette section évoque le titre du livre de l'historien Sami Hadawi, *Bitter Harvest : Palestine between 1914-1967*, New York, New World Press, 1967.

évoqué chez elles l'aspect – notamment les jardins agricoles – et la vie sociale du village. L'agriculture comme base de subsistance occupe une place importante dans les récits, et les difficultés autant physiques (la pénibilité du travail) que matérielles (la pauvreté) n'ont pas été dissimulées par nos interlocutrices. Toutefois, le mode de vie lié à l'agriculture est présenté dans une lumière agréable : l'alimentation saine et fraîche, la pollution inexistante, les gens aimables et sereins. Les saisons agricoles et leurs produits (laitue, raisins, fèves, chou-fleur) ont rythmé le temps de la continuité et du quotidien jusqu'à l'intrusion du temps politique de l'histoire.

La mémoire longue évoque les corvées quotidiennes des femmes, dans les champs et à la maison, ainsi que les événements sociaux tels que mariages, fêtes religieuses, deuil et construction de maisons. A ce titre, la mémoire des Artāsiyāt peut être qualifiée de « mémoire de la quotidienneté¹⁵⁴³ ». La naissance d'un enfant est un point de repère biographique récurrent dans l'organisation séquentielle des événements exceptionnels de la vie personnelle de ces femmes qui ont connu l'émigration. La mémoire familiale, notamment les anecdotes à propos de certains ancêtres, fonctionne comme le jalon d'une histoire dont elles n'ont pas été les témoins. Ainsi, la mémoire familiale est l'ancrage de la mémoire sociale, comme l'a souligné Halbwachs.

Maurice Halbwachs différencie l'histoire (ou la mémoire historique) de la mémoire collective qui a tendance à accorder beaucoup d'importance aux similitudes et aux répétitions :

L'histoire, [...] laisse tomber ces intervalles où il ne se passe rien en apparence, où la vie se borne à se répéter, sous des formes un peu différentes, mais sans altération essentielle, sans rupture ni bouleversement. Mais le groupe qui vit d'abord et surtout pour lui-même, vise à perpétuer les sentiments et les images qui forment la substance de sa pensée. C'est alors le temps écoulé au cours duquel rien ne l'a profondément modifié qui occupe la plus grande place dans sa mémoire¹⁵⁴⁴.

L'extrait suivant d'un entretien avec Umm Jibrīl montre la place importante qu'occupent le travail agricole et les corvées domestiques dans les récits. Âgée de 76 ans, cette veuve est la plus âgée des Artāsiyāt rencontrées à Amman.

*Extrait du carnet de terrain : Rencontre avec Umm Jibrīl (UJ)*¹⁵⁴⁵

¹⁵⁴³ Zonabend, 1999, p. 16.

¹⁵⁴⁴ Halbwachs, 1997, p. 139.

¹⁵⁴⁵ Entretien chez Umm Jibrīl, Amman, 30 janvier 2006.

FN¹⁵⁴⁶ : Comment était la vie avant ? Que faut-il que je sache sur l'histoire du village ?

UJ : La vie... on semait la terre, on enlevait les mauvaises herbes, on arrosait les jardins, on faisait la récolte, après on rentrait chez nous, on faisait du pain, on cuisinait au bois. Oui, voilà. La nuit on descendait prendre de l'eau à la source et on retournait chez nous. La vie était comme ça, on vivait, al-ḥamdulillah, on vivait. On acceptait la vie comme elle était, voilà. Il n'y avait ni bouilloire (*babūr*), ni gaz, juste du bois. On faisait le pain sur le feu de bois. Il n'y avait jamais de repos. La nuit quand on rentrait on s'occupait du fils ou de la fille. Je vivais chez ma belle-mère. On sortait à l'appel à la prière de l'aube jusqu'à l'appel à la prière du coucher du soleil, on restait dehors. On vivait sur la *baraka*. Il n'y avait pas de taxi, on marchait, de 'Assiyūn à Arṭās. Voilà.

FN : Où habitaient tes parents ?

UJ : A Arṭās, dans le quartier occidental. [...] Pour ma famille, ça allait bien, mais ma belle-famille me fatiguait. Récolte et travail, les chèvres, eh,

Umm Shukrī ajoute : Toute la famille vivait dans une pièce.

UJ : Une chambre, vieille, et faite de terre. On vivait la vie, fut-elle belle ou amère, on la vivait. Al-ḥamdulillah.

La mémoire des ruptures

A l'opposé de la mémoire longue de la vie quotidienne au village, il y a la mémoire des événements qui ont bouleversé la vie des Raṭāsna. Ces événements sont surtout représentés par les chiffres des années 1967, 1990-1991 et 2000 mais l'année 1948 et la période de la première Intifada figurent aussi sur la liste des événements clés. Les détails historiques de ces événements

¹⁵⁴⁶ Falestin Nāili, auteur de la thèse.

sont rarement décrits car ils font généralement partie du savoir qui « va de soi »¹⁵⁴⁷ pour les Palestiniens. En effet, ces détails ne forment que l'arrière-plan des narrations des Arṭāsiyāt qui produisent des récits en accord avec les messages qu'elles veulent faire passer. Bien que les récits des Arṭāsiyāt suivent souvent la chronologie générale de l'histoire de la Palestine et de leur vie personnelle, certains épisodes de leur vie sont omis alors que d'autres, qu'elles considèrent particulièrement significatifs, sont très accentués. La séquence et la causalité établies par ces récits expriment à la fois leur vision du destin collectif du peuple palestinien comme peuple opprimé et leur prise de conscience progressive de leur propre identité politique comme réfugiés.

Le récit d'Umm As'ad, veuve de 64 ans, est particulièrement intéressant de ce point de vue. Umm As'ad a rejoint son mari au Koweït en février 1967, quatre mois avant la guerre de 1967. Ils ont quitté le Koweït pendant l'occupation irakienne de l'émirat avant que la guerre du Golfe n'éclate. L'expulsion apparaît dans son récit comme le destin inéluctable des Palestiniens, chassés d'abord de Palestine en 1948 et en 1967 pour être finalement expulsés du Koweït en 1991.

*Extrait du carnet de terrain : Première rencontre avec Umm As'ad (UA)*¹⁵⁴⁸

Umm Shukrī m'a emmenée chez sa sœur Umm As'ad. Âgée de 64 ans, elle habite avec sa fille aînée, qui est célibataire, et avec ses deux fils mariés et leurs familles dans une maison faite de plusieurs appartements, dans un nouveau quartier populaire d'Amman. La partie du quartier où se trouve leur bâtiment est calme, il y a peu d'habitations. Umm As'ad a un petit potager à côté de la maison où elle cultive légumes et fruits. L'entretien a eu lieu dans la cuisine. Umm As'ad préparait du pain au thym frais (*za'tar*) pendant qu'elle me racontait ses souvenirs.

FN : Raconte-moi tes souvenirs d'Arṭās.

UA : Quand les gens ont quitté (*hājaru*) la Palestine, ils sont venus à Arṭās. Beaucoup de familles sont venues, des villages autour... Dans la maison de mon oncle, dans une chambre, il y avait 10 familles, chaque famille était d'un village différent, une de Ḥussān, une de Dayr al-ʿAṭab... Ces familles n'avaient pas quitté

¹⁵⁴⁷ Janice Boddy, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*, University of Wisconsin Press, 1989, p. 4, cité dans Rothenberg, 2004, p. 7, ma traduction de l'anglais.

¹⁵⁴⁸ Entretien avec Umm As'ad, Amman, 8 mars 2006.

leur village pour longtemps mais comme la situation n'était pas stable, elles ne pouvaient pas retourner chez elles. ... Elles sont restées jusqu'à ce que le camp de Deheisheh¹⁵⁴⁹ soit construit.

Les gens étaient solidaires, ils partageaient jusqu'au dernier bout de pain entre eux... les gens vivaient avec très peu... Avant, les gens étaient plus liés les uns aux autres, ils s'entraidaient... Des gens de Walaja qui étaient chez nous allaient travailler sur leurs terrains pendant la journée et la nuit ils dormaient chez nous. Beaucoup ont été tués par les juifs en allant chercher leur récolte sur leur terre. ...

Quand la situation s'est stabilisée et qu'ils ont installé les camps pour les réfugiés, ils ont ouvert des écoles... A ce moment ils ont ouvert l'école du village pour les garçons ... Moi, j'ai fait mes études à l'école de Deheisheh. On avait des amis au camp, des gens qui avaient habité chez nous, alors ils m'ont inscrite sur leur carte [de réfugié] pour que je puisse aller à l'école du camp. J'y ai fait 4 années, jusqu'en troisième [du primaire]¹⁵⁵⁰. Après j'ai fait une année à l'école des garçons au village. [...] J'étais très bonne à l'école. Je suis donc retournée à l'école à Deheisheh. J'ai continué [ma scolarité] jusqu'à la sixième. Ca se passait bien. Ma mère avait beaucoup d'enfants, tous les 10-12 mois elle avait un bébé. Elle avait besoin de quelqu'un pour l'aider. Mais je n'ai pas beaucoup aidé, parce qu'à 14 ans et demi, je me suis mariée.

A 15 ans j'ai eu Salwa. Abū As'ad était dans la Garde Nationale Jordanienne. Son salaire était de 5 dinars moins 50 fils, par mois. ... Al-ḥamdulillah. On est resté dans cette situation jusqu'à ce que j'aie As'ad. Puis on a construit une chambre avec ce salaire. .. Puis le frère d'Abū As'ad est parti au Koweït.... Puis Abū As'ad est parti au Koweït aussi en 1962 ou 1963. Il est rentré en 1964, et en 1965, j'ai eu Muṣṭafā, ... et puis on a fait des économies. On voulait construire et s'installer à Bethléem, tout d'un coup, il m'a appelée et m'a dit qu'il fallait que je vienne au Koweït. Alors le 12 février 1967, je suis partie au Koweït. (*Pause*)

¹⁵⁴⁹ Deheisheh est un grand camp de réfugiés établi par l'UNRWA pour les réfugiés de 1948 aux abords de Bethléem à deux kilomètres seulement d'Arṭās. L'espace qui sépare Deheisheh d'Arṭās a diminué progressivement à cause de l'extension du camp et du village.

¹⁵⁵⁰ L'équivalent de la classe CM2 dans le système scolaire français.

Et puis le 5 juin on a perdu le pays (*raḥat al-balad*) ? (*Umm As‘ad regarde Umm Shukrī qui confirme.*) C’était le revers de fortune (*al naksa*). Qu’est-ce qu’on pouvait faire ? On est resté au Koweït. On y a vécu de février 1967 à 1974, on est retourné pour un séjour chez mes parents. Ensuite, on y est resté jusqu’en 1990. On a vécu toute cette période au Koweït dans l’espoir de retourner en Palestine. A la fin (*elle rigole*), Saddam est venu au Koweït et nous, on est parti du Koweït. On ne pouvait pas aller en Palestine, alors on est resté ici en Jordanie, on a loué un appartement.

Puis on a vu qu’on ne pouvait pas retourner en Palestine, alors on a acheté un terrain et on a construit cette maison ici. Bien sûr, il y avait les problèmes de la vie, l’exil, les pressions... Abū As‘ad n’avait plus de travail à cette époque et on était encore en train de construire. Quelqu’un qui avait eu un travail et des revenus, qui, tout d’un coup s’est retrouvé à la maison, sans travail, sans rien. Ces pressions l’ont rendu malade, il a eu une première crise cardiaque, subitement. Puis en 1998, il est mort. Et nous voilà ici....

Les enfants étant partis en Amérique pour étudier, on ne pouvait plus leur envoyer de l’argent après les événements du Golfe. L’un avait presque fini, l’autre aussi. Mais ils n’étaient pas prêts à travailler et à étudier en même temps, alors ils ont arrêté les études. [...]

Voilà nos souvenirs de ce pays....on vivait une vie simple mais belle. Les gens étaient actifs, ils marchaient. Tu vois le mont juste en face du village ? On le montait et le descendait peut-être deux, trois fois par jour, comme si on marchait à l’intérieur de la maison. On allait à pied à ‘Assiyūn. Mon père me disait qu’ils allaient à pied à Jérusalem, ils partaient à deux heures et demi du matin.

Voilà nos souvenirs. Maintenant nous voilà ici, on a essayé d’aller à l’Ambassade Israélienne pour obtenir un visa pour voir mon père quand il était malade. Ils nous l’ont refusé tout de suite à la fenêtre. .. Pour aller voir mon oncle [...] quand il était malade : même chose. On avait une lettre de la Croix Rouge. Ils ont demandé : « Pourquoi tu veux y aller ? » « Parce qu’il est malade, il va mourir. »

« Il va mourir : *Allah yarḥamu*¹⁵⁵¹. » Ils ne m'ont pas donné de visa quand mon père est mort, ni quand mon oncle est mort. Al-ḥamdulillah. On vit dans l'espoir, Dieu le sait, qu'un jour on retournera au pays, comme la majorité des Palestiniens. »

Le récit d'Umm As'ad respecte l'ordre chronologique des événements historiques : il commence en 1948, évoque ensuite 1967 et 1990 pour se terminer au présent avec le refus de visa de l'Ambassade israélienne d'Amman. Il est intéressant que son récit commence avec l'année 1948. Bien que ce moment coïncide probablement avec ses premiers souvenirs d'enfance – elle avait alors 6 ans – ce choix semble être délibéré et politique car Umm As'ad est très politisée¹⁵⁵². La fin du récit représente aussi une perspective politisée : ainsi Umm As'ad généralise son sort en l'insérant dans le cadre plus large de l'espoir collectif des réfugiés palestiniens de retourner dans leur pays natal¹⁵⁵³.

La plupart des personnes rencontrées ont pu me donner la date exacte de leur départ d'Arṭās. Cet événement a une date précise alors que d'autres événements de leur vie ne peuvent être temporalisés qu'en les associant à la naissance de tel ou tel enfant. Ce fait par lui-même montre l'extrême importance de cet événement par rapport à d'autres. Ces femmes n'avaient jamais quitté la région de Bethléem et ce jour-là, elles sont parties pour aller loin, très loin, en Jordanie ou au Koweït. Elles ne savaient pas qu'elles ne reviendraient plus vivre dans leur village natal. Le récit d'Umm As'ad montre d'ailleurs que le départ d'Abū As'ad au Koweït s'est inscrit dans une stratégie économique de construction d'avenir en Palestine, démarche typique de l'ouvrier migrant. (Bien entendu, cette stratégie était une réponse à une situation économique et politique qui était loin d'être normale, la Cisjordanie ayant été coupée des parties de la Palestine historique occupées par le nouvel Etat d'Israël en 1948.)

¹⁵⁵¹ Paix à son âme.

¹⁵⁵² Cette politisation est un phénomène général chez les Palestiniens qui vivent un destin collectif intrinsèquement lié au politique, surtout au conflit israélo-palestinien.

¹⁵⁵³ Pour les réfugiés palestiniens dispersés en 1948, cette année représente la rupture de la temporalité, ainsi que démontré par Christine Pirinoli : « l'axe temporel oppose deux époques : avant et après la nakba. Si l'avant est conçu comme le temps du bonheur, de la sécurité et de l'abondance, tout ce qui a suivi cette catastrophe n'est pas considéré comme un moment – plus au moins long – mais comme un processus permanent de malheurs.... » : Pirinoli, 2006, p. 93.

L'autre date de rupture est le 5 juin 1967 qu'Umm As'ad appelle *al naksa*, soulignant ainsi la continuité avec *al nakba*¹⁵⁵⁴. Pour celles qui étaient encore à Arṭās comme pour celles qui vivaient déjà à Amman ou au Koweït, ce jour signale un changement radical dans les projets de vie des Arṭāsiyāt. Umm As'ad exprime le sentiment d'impuissance que cet événement a provoqué en elle, en disant : « Qu'est-ce qu'on pouvait faire ? On est resté au Koweït ». Toutefois, l'espoir de retourner en Palestine, d'y prendre sa retraite, était alors encore présent. Cet espoir n'a pris fin pour elle qu'avec l'expulsion du Koweït.

Umm Shukrī offre une autre perspective du 5 juin 1967 car elle était toujours à Arṭās à ce moment-là. Elle s'était mariée le 2 juin, trois jours avant la Guerre des Six Jours. Le jour où elle a décidé d'aller à Bethléem avec son mari pour récupérer les photos du mariage, elle a croisé sa belle-sœur à mi-chemin du camp de réfugiés de Deheisheh.

Elle y était allée pour vendre des raisins, je crois. Ou non, ce n'était pas la saison des raisins, je ne sais plus ce qu'elle allait vendre. Enfin, elle nous a demandé : Vous allez où ? A Bethléem. Vous ne pouvez pas. Retournez. Il y a la guerre. Israël est en train de bombarder. On a fait demi-tour et on est rentré à Arṭās. C'était le 5 juin. Le 6 ou le 7 ils [les Israéliens] étaient là et nous occupaient. En deux jours, c'était fait¹⁵⁵⁵.

Dans ce passage, on voit bien comment le temps historique façonné par les événements politiques envahit la mémoire longue qui s'exprime en images et en anecdotes. Umm Shukrī essaie de se rappeler à quelle saison agricole cet événement s'est produit car le temps à Arṭās était organisé en fonction des saisons des fruits et légumes. Mais la guerre a rendu cette organisation du temps obsolète. Le temps qui était rythmé par les saisons de l'année et le travail agricole, a été remplacé par un temps découpé en passé, présent et futur. La guerre de 1967 a créé un présent qui est radicalement différent du passé, et ceci – comme le dit Umm Shukrī – seulement en deux jours. Voilà une autre différence importante entre la mémoire longue et le temps historique : les événements de la vie quotidienne que rappelle la mémoire longue sont souvent le produit de

¹⁵⁵⁴ Toutefois, le terme *al nakba* ne figure pas dans son récit de 1948. Elle utilise le verbe associé au terme *al hijra*. Le terme *al hijra* (l'émigration) est généralement utilisé par les réfugiés dispersés en 1948 pour désigner l'exode mais le terme, *al nakba* (la catastrophe), est celui qui s'est imposé dans l'historiographie palestinienne. Voir à ce sujet Sfeir, 2006.

¹⁵⁵⁵ Entretien avec Umm Shukrī, 6 décembre 2005, Amman. Italiques ajoutés.

longs processus tandis que l'événement qui marque le temps historique arrive subitement et a des répercussions immédiates.

Pour les Artāsiyāt qui vivaient au Koweït, la troisième grande rupture a été leur départ de ce premier pays d'accueil. Ce départ n'était pas du tout prévu, tous les Palestiniens du Koweït prévoyaient de rester dans ce pays jusqu'à leur retraite qu'ils comptaient prendre en Palestine¹⁵⁵⁶. Umm As'ad passe directement de 1967 à 1990 car ces deux ruptures sont responsables du fait qu'elle se trouve aujourd'hui à Amman. Pour Umm As'ad, la maladie et la mort de son mari sont directement liées à la rupture de 1990¹⁵⁵⁷. Elle dit qu'ils n'avaient jamais envisagé de vivre leur retraite à Amman. La Jordanie était un point de passage (*ma'bar*) pour les Palestiniens qui avaient vécu au Koweït, rien de plus. Cela signifie aussi qu'ils étaient en décalage avec la manière officielle dont l'Etat jordanien les a accueillis en 1990-1991¹⁵⁵⁸ : ils n'avaient pas le sentiment d'être des gens qui reviennent (*'aīdīn*)¹⁵⁵⁹, mais plutôt des réfugiés (*lājiīn*), statut auquel ils n'ont pas pu prétendre juridiquement car l'UNRWA reconnaît seulement les réfugiés de 1948. Bien que la Jordanie soit aujourd'hui leur centre de vie quotidienne, elle ne symbolise pas un lien affectif : la Palestine et Artās, en particulier, restent le centre de l'identité de ces femmes.

Deux éléments sont particulièrement frappants dans le récit d'Umm As'ad : son sarcasme quand elle parle de l'invasion irakienne du Koweït et son omission complète de sa propre expérience au Koweït. Elle ironise sur les deux événements catastrophiques de sa vie, l'occupation de la Cisjordanie en 1967 et l'expulsion du Koweït en 1990 qui se suivent dans son récit comme pour montrer que les Palestiniens ne pourront jamais connaître la stabilité. Il est aussi possible que les détails de sa vie au Koweït soient tout simplement sans importance car ce qui comptait alors, c'était la suite, le retour au pays. Certes, mes questions portaient surtout sur leurs souvenirs du village mais cette omission totale de la vie au Koweït pourrait aussi être liée au rapport établi entre l'espace et la temporalité tel que l'explique la sociologue Helena Lindholm Schulz : « Life in exile has to the Palestinian refugees implied a temporal situating of meaning in

¹⁵⁵⁶ Les ouvriers migrants au Koweït n'avaient d'ailleurs pas le droit de demeurer dans l'émirat une fois que leur vie active avait pris fin (Ghabra, 1987, pp. 163-164).

¹⁵⁵⁷ Lamia Radi confirme que les problèmes de santé étaient plus nombreux et plus dramatiques parmi les Palestiniens du Koweït au début des années 1990 que pour le reste de la population jordanienne (1993, p. 38).

¹⁵⁵⁸ Radi, 1993, pp. 16-20.

¹⁵⁵⁹ Puisque les Palestiniens de Cisjordanie étaient titulaires d'un passeport jordanien, leur arrivée en Jordanie était officiellement traitée comme un rapatriement.

the past and future tenses¹⁵⁶⁰. » Cette absence de sens dans le présent vécu en exil se trouve aussi dans la réponse d'une autre femme, Umm Jibrīl (UJ):

FN : Quelle est la différence entre Arṭās et Amman ? Comment c'était pour toi au tout début ?

UJ : Notre village, c'était mieux. Ton pays, c'est toujours mieux qu'ailleurs. Ici on a un appartement et on ne peut pas rentrer chez nous. Qu'est-ce qui peut être mieux que ton pays ?

FN : Quand tu es partie d'ici pour aller au Koweït, comment as-tu trouvé le Koweït ?

UJ : ... normal, ici et le Koweït, c'est pareil¹⁵⁶¹.

Pour Umm Jibrīl, tous les lieux d'exil paraissent identiques comparés au village natal. L'indifférence à l'égard des lieux d'exil dans le récit d'Umm Jibrīl et l'omission totale de l'expérience koweïtienne dans le récit d'Umm As'ad témoignent de la superficialité de l'intégration de la plupart des Palestiniens dans les deux sociétés d'accueil et des difficultés auxquelles ils ont été confrontés au Koweït et en Jordanie.

La dernière rupture dans la vie des Arṭāsiyāt d'Amman, qui perdure, est celle du refus israélien de les laisser retourner à Arṭās. Presque tous les récits recueillis ont suivi le même parcours : ils ont commencé au village avec une description de la beauté et de la simplicité de la vie, ils ont passé (rapidement) sur les lieux d'exil et ils ont fini par l'Ambassade israélienne à Amman et le refus de passage vers le pays, même pour une courte visite. Le dernier paragraphe du récit d'Umm As'ad montre comment le temps historique arrive à dominer la mémoire longue : Umm As'ad laisse le passé derrière elle en disant, « voilà nos souvenirs », et enchaîne avec un témoignage à propos de ce qui constitue l'expérience la plus douloureuse du présent : le refus de visa. Elle termine en exprimant son espoir pour l'avenir : l'espoir de retour qu'elle place dans le cadre de l'espoir collectif des Palestiniens, c'est-à-dire des réfugiés palestiniens. A la fin de cette narration des moments de rupture, il y a donc l'expression d'une prise de conscience de son identité en tant que réfugiée palestinienne.

Cette dernière rupture est probablement la plus douloureuse pour cette génération de Raṭāsna car elle signifie l'impossibilité de rentrer chez soi pour mourir et donc l'impossibilité de

¹⁵⁶⁰ Lindholm Schulz, 2003, p. 94.

¹⁵⁶¹ Entretien avec Umm Jibrīl, Amman, 30 janvier 2006.

boucler la boucle. Umm Jibrīl, la plus âgée de mes interlocutrices, a raconté le sort de sa mère au Koweït :

Ma mère est morte à 90 ans. ... Elle était lucide jusqu'à la fin. Elle était à l'hôpital au Koweït. Elle voulait rentrer en Palestine. Elle disait : 'Emmène moi en Palestine. Je veux mourir là-bas.' Elle s'est levée avec la perfusion au bras, elle a pris son sac et elle voulait partir en Palestine.

Les Raṭāsna d'Amman, comme tous les déplacés de 1967, sont devenus des réfugiés après des années de statut flou (ouvrier migrant, déplacé, expulsé) à cause du refus israélien de les laisser retourner au pays natal. Désormais, la seule manière d'accéder au village natal est en l'annonçant comme une « destination morale »¹⁵⁶².

Les valeurs comme patrimoine mobile

*... transmettre une mémoire et faire vivre ainsi une identité ne consiste donc pas seulement à léguer un contenu mais une manière d'être au monde...*¹⁵⁶³

La sociologue suédoise Helena Lindholm Schulz pense que la mémoire du pays natal du réfugié inclut toujours une fixation du pays : « Remembrance and longing imply a fixation of the land; the homeland in the mind remains forever as it was¹⁵⁶⁴. » Cela n'est pas le cas pour les Raṭāsna d'Amman, parce que leur coupure totale du village est récente, contrairement aux réfugiés de 1948. Ils peuvent témoigner de l'évolution du village natal jusqu'en 2000. Il ne s'agit donc pas pour eux d'une image inchangée du village natal mais plutôt de la *production* d'une image essentielle du lieu et de la communauté originale. Ce processus de production sociale ne prend pas place dans l'inconscient comme les entretiens le montrent. Les femmes qui parlent d'Arṭās font une abstraction de la réalité contemporaine du village qui ne représente plus un idéal, et ce, de manière consciente. Elles extraient du passé une image essentielle du lieu, celle des jardins, ainsi que des caractéristiques idéalisées de la communauté originale. Cette « mémoire

¹⁵⁶² Malkki, 1992, p. 35, cité dans Lindholm Schulz, 2003, p. 10.

¹⁵⁶³ Candau, 1998, p. 114.

¹⁵⁶⁴ Lindholm Schulz, 2003, p. 99.

d'un ordre moral supérieur¹⁵⁶⁵ » fait partie de la perspective nostalgique du paradis perdu que représente la terre natale mais l'exaltation des valeurs essentielles est également une réaction aux sociétés d'accueil qui, à leurs yeux, sont dénuées de ces valeurs¹⁵⁶⁶. Et c'est aussi, de fait, un moyen de survie en exil.

Le politologue koweïtien, Shafeeq Ghabra, a écrit à propos des Palestiniens du Koweït : « ... the village, like Palestine, has become for the exiled Palestinians a state of mind¹⁵⁶⁷. » Cette observation est très pertinente pour les Raṭāsna d'Amman. Eloignées de leur village natal et sans grand d'espoir de pouvoir y retourner, les Arṭāsiyāt ont créé une image paradisiaque de leur village, renforcée par le nom légendaire du lieu : *al-janna al-muqfala* – le jardin ou le paradis clos. En général, le concept de paradis n'implique pas seulement l'image d'un lieu d'une beauté parfaite mais aussi l'image d'un lieu moralement pur. Pour les Arṭāsiyāt d'Amman, Arṭās représente ce paradis : un lieu de beauté parfaite et de pureté morale. Eloignées du lieu, elles exaltent aujourd'hui les valeurs importantes de cette moralité : la simplicité, l'hospitalité et la solidarité¹⁵⁶⁸.

La simplicité

Mes entretiens ont tous commencé par une question générale telle que : « Raconte-moi ta vie à Arṭās. Comment était la vie autrefois ? ». Les réponses montrent évidemment la place centrale de l'agriculture dans leur vie mais elles soulignent également la simplicité de la vie et la sérénité des Raṭāsna. De toutes mes interlocutrices, Umm Jibrīl a le plus insisté sur la dureté de leur travail, et sur la maigre satisfaction qu'ils en tiraient :

La vie était dure, très, très, très dure. On marchait pieds nus. Maintenant on marche sur des tapis avec des pantoufles. ... Oui, ma fille, les gens ont goûté l'amertume avant. Aujourd'hui ils ont tout au frigo. .. Mais aujourd'hui la tête

¹⁵⁶⁵ Lindholm Schulz, 2003, p. 110.

¹⁵⁶⁶ Toutefois, même sans qu'elle vive un éclatement, une communauté peut créer une mémoire d'antan avec « un parfum de paradis perdu » (Zonabend, 1999, p. 48). Ainsi, Françoise Zonabend dans l'ethnographie du village français de Minot en Bourgogne montre que dans les récits mémoriels des villageois, le temps de misère était un temps d'entente et de cohésion sociale (*idem.*).

¹⁵⁶⁷ Ghabra, 1987, p. 133.

¹⁵⁶⁸ Christine Pirinoli a également constaté l'importance des valeurs dans les récits mémoriels des réfugiés originaires de Barbara : « Evidemment cette terre était source de bonheur et de valeurs positives : générosité, solidarité, honnêteté.... » (Pirinoli, 2006, p. 94).

n'est pas reposée. Avant, on était bien. Aujourd'hui, c'est les soucis. C'était fatiguant avant, mais on n'avait pas de soucis¹⁵⁶⁹.

Selon Umm Jibrīl, bien que les gens bénéficient aujourd'hui d'un confort matériel, ils ont davantage de soucis que l'ancienne génération. Ce thème revient dans d'autres entretiens. Toutes les interlocutrices mettent l'accent sur la *simplicité* de la vie d'« avant » et parlent de la simplicité au sens littéral et au sens figuré : « avant », il y avait à la fois un minimum de confort et un minimum de problèmes. Leur monde était alors plus ou moins ordonné, tandis qu'aujourd'hui, il n'y a plus que désordre et déséquilibre. Cette simplicité de la vie d'« avant » est mise en opposition avec la vie d'« aujourd'hui », la vie qu'elles mènent actuellement à Amman et celle qu'elles ont menée au Koweït. Il est aussi intéressant de noter le cadre dans lequel ce discours a pris place : Umm Jibrīl était entourée de ses filles et belles-filles au moment de l'entretien, et ce qu'elle a dit pourrait alors être interprété comme une leçon pour la jeune génération. La simplicité et la capacité de se contenter de peu sont deux vertus que l'ancienne génération semble vouloir préserver et encourager au sein de la nouvelle génération. Car cette dernière, qui a grandi au Koweït et à Amman, est sujette aux influences des sociétés d'accueil dont la frange la plus aisée imite les sociétés de consommation occidentales. Aux yeux de leurs parents, cette génération risque donc de perdre les valeurs affichées de leurs ancêtres.

Umm Murād, une femme de 50 ans qui a également vécu au Koweït, évoque à son tour la simplicité qu'elle associe à une autre vertu importante – la sympathie :

On vivait une vie simple, en quelque sorte pauvre, mais les gens étaient à l'aise, psychologiquement, ils étaient bien. On vivait tous dans une chambre, mais on vivait la plus belle des vies. Il y avait beaucoup d'amour entre les gens, les gens se rendaient visite, il y avait beaucoup de sympathie entre eux. Et nous voilà ici : bien que la plus grande partie de ma famille habite à Amman, je les vois rarement. On se voit pour les événements, les décès, les mariages, c'est tout. Mais chez nous [à Artās] dès qu'on passait la porte, on voyait tout le village¹⁵⁷⁰.

Dans la mémoire de ces femmes, la vie d'avant était peut-être rude et pauvre sur le plan matériel mais socialement, elle était riche, et cela faisait d'elle « la plus belle des vies ». Cette

¹⁵⁶⁹ Entretien avec Umm Jibrīl, Amman, 30 janvier 2006.

¹⁵⁷⁰ Entretien avec Umm Shukrī, Umm Murād et Umm Dā'ūd, Amman, 2 octobre 2005.

perspective sur le passé est certainement aussi une réaction au présent et un commentaire sur la vie à Amman.

Hospitalité

L'hospitalité apparaît à la fois comme un élément clé de la vie sociale du village et comme un aspect important de son image, vue de l'extérieur. Selon les Arṭāsiyāt, les Raṭāsna ont toujours été réputés pour leur hospitalité, même au-delà de la Palestine. Umm Shukrī rapporte deux anecdotes à ce sujet :

Un Arṭāsī se trouvait à Beyrouth quand la guerre civile libanaise a éclaté. Il a été kidnappé par un groupe armé maronite qui s'en est pris à lui parce qu'il était musulman. Mais lorsqu'ils ont appris qu'il était originaire d'Arṭās, ils l'ont relâché. Ils avaient fait un pèlerinage à Arṭās pour participer à la fête annuelle organisée par le Couvent d'Hortus Conclusus chaque printemps, et avaient beaucoup apprécié le village et sa population.

Jād Allah 'Ūda a été mobilisé par l'armée ottomane pour combattre au Yémen¹⁵⁷¹. Grièvement blessé suite à une chute, il s'est échappé et réfugié chez des bédouins yéménites qui l'ont soigné et se sont occupés de lui. Quand le chef de famille a appris qu'il était d'Arṭās, il a redoublé d'attentions à l'égard de son protégé car il se rappelait de son passage à Arṭās lors de son pèlerinage à Jérusalem, et de l'accueil chaleureux qu'on lui avait réservé.¹⁵⁷²

Ces deux anecdotes montrent surtout l'effet de l'hospitalité légendaire des Raṭāsna sur l'accueil qu'ont pu leur réserver les étrangers. En effet, ces anecdotes présentent l'hospitalité comme une vertu qui crée des alliances potentielles, des alliances qui peuvent être vitales en cas de besoin.

La solidarité

¹⁵⁷¹ Il semble que c'est Jād Allah 'Ūda, le *mukhtār* du village au milieu du 19^e siècle, qui a été envoyé comme conscrit au Yémen, probablement en 1878.

¹⁵⁷² Entretien avec Umm As'ad, Amman, 8 mars 2006.

La solidarité est souvent évoquée dans les récits des Arṭāsiyāt comme une vertu importante de la communauté originale du village, telle qu'elles s'en souviennent. Cette solidarité était présente en toutes circonstances, fussent-elles joyeuses ou tristes. Les mariages étaient l'occasion de se réjouir tous ensemble, et les décès de partager la tristesse d'un deuil avec toute la communauté, comme le décrit Umm Shukrī dans ce passage :

Quand il y avait un mariage, tout le monde participait. Les mariages duraient une semaine, on chantait et on ne se lassait pas de la noce. On était assis sur des petits matelas installés dans les maisons. [...] Chacun voulait danser et chanter. [...] Mais quand quelqu'un mourait au village, il n'y avait pas de mariage pendant une année, même s'il [le défunt] était étranger. Dans tout le village....s'il y avait du linge étendu, il était ramassé... tout le monde était en deuil... mais aujourd'hui tout est normal. La mort est devenue quelque chose de naturel, parce qu'il y a tant de morts¹⁵⁷³.

Cette nostalgie du bon vieux temps n'est sans doute pas réservée aux seuls réfugiés mais en raison de leur éloignement du village natal, les Arṭāsiyāt peuvent privilégier ces souvenirs par rapport à ce qu'elles connaissent de la vie au village aujourd'hui. Interrogée en 2005 à ce sujet, Umm Shukrī a avoué que même à Arṭās, « les choses n'étaient plus pareilles ». La sympathie et la solidarité n'étaient plus aussi fortes qu'avant.

Dans le récit ci-dessus, d'Umm As'ad décrit la solidarité qui existait parmi les Raṭāsna après la guerre de 1948. Plusieurs familles de réfugiés ont été logées temporairement chez son oncle. Elle affirme qu'ils partageaient tout, même le peu de nourriture qu'ils avaient car les liens de solidarité étaient plus forts à cette époque qu'aujourd'hui.

En exil, la solidarité revêtait un caractère encore plus important car pour ces femmes, l'exil rimait d'abord avec danger. En quittant leur village, elles laissaient derrière elles tous leurs repères et se retrouvaient livrées à une nouvelle société, un mode de vie différent et souvent un certain isolement. Umm 'Adnān, qui s'est installée à Amman en 1967, raconte qu'elle était absolument terrifiée pendant sa première année dans la capitale jordanienne. Quand elle était seule à la maison, elle n'ouvrait pas la porte, même pas à l'enfant des voisins qui lui apportait du

¹⁵⁷³ Entretien avec Umm Shukrī, Umm Murād et Umm Dā'ūd, Amman, 2 octobre 2005.

lait¹⁵⁷⁴. L'histoire détaillée de l'arrivée d'Umm Shukrī au Koweït est une très bonne illustration du rôle majeur de la solidarité dans le contexte de l'exil.

*Extrait du carnet de terrain : Umm Shukrī arrive au Koweït*¹⁵⁷⁵

Quand je suis arrivée chez Umm Shukrī le 12 décembre 2005 au matin, elle m'attendait avec sa fille pour le petit déjeuner. On a mangé ensemble avant de passer au travail. Je lui ai demandé de me raconter comment elle avait quitté Arṭās pour aller au Koweït et voici ce qu'elle a dit :

Umm Shukrī s'est mariée le 2 juin, trois jours avant la Guerre des Six Jours en 1967. Quinze jours après son mariage, le pont du Jourdain a rouvert, un pont suspendu à la place du pont détruit pendant la guerre, et les gens ont commencé à partir en Jordanie en masse. « Avant les gens traversaient la rivière, maintenant ils passaient sur le pont. Et les juifs leur disaient 'Allez-y' car ils voulaient vider le pays de ses habitants. Celles dont le mari était à l'étranger, celui qui ... tous ceux-là partaient. Alors mon mari est parti pour retrouver son travail au Koweït. »

Son mari est donc reparti pour le Koweït où il travaillait déjà depuis quelques années. Elle est restée chez sa belle-famille pendant plus de deux mois. Son mari lui envoyait des messages pour qu'elle le rejoigne. Le père d'Umm Shukrī s'y opposait parce qu'elle n'avait que 17 ans et n'avait jamais quitté la région de Bethléem. Et comme ils n'avaient pas de proches en Jordanie, il ne voyait pas comment elle pouvait faire le trajet. Son père disait : « Où peut-elle aller ? Où sera-t-elle logée ? On n'a personne à Amman, on n'a pas de famille. » Mais son beau-père a insisté et a envoyé Ḥakīm, le fils de son fils aîné qui était dans l'armée jordanienne, pour voyager avec elle. Ḥakīm avait 17 ans comme elle. Une autre jeune femme du village est partie avec eux rejoindre son mari à Amman.

Arrivée à Amman, elle a passé plusieurs jours chez différents membres de leur famille (au sens large) qui étaient heureux de voir des gens du village. C'était la première fois qu'ils pouvaient avoir des nouvelles de leurs proches depuis la

¹⁵⁷⁴ Entretien avec Umm 'Adnān, Amman, 12 février 2006.

¹⁵⁷⁵ Entretien avec Umm Shukrī, Amman, 12 décembre 2005.

guerre. Umm Shukrī a fait les démarches pour obtenir un passeport et son mari lui a envoyé l'argent pour le billet d'avion à destination du Koweït. Un ou deux jours avant son départ, Ḥakīm a envoyé un télégramme à son mari pour lui annoncer son arrivée. « Bien sûr on n'était jamais sorti d'Arṭās et on n'avait encore jamais voyagé et on ne connaissait rien du monde, alors Ḥakīm a envoyé le télégramme un jeudi, alors que le lendemain, vendredi, la poste ne travaille pas. Le télégramme est arrivé au Koweït après moi. »

Elle a pris l'avion pour la première fois de sa vie et s'est retrouvée avec d'autres jeunes femmes qui allaient également rejoindre leur mari. Elle a passé un bon moment avec ces femmes, échangeant des blagues et plaisantant pendant le vol. Mais elle sentait que la journée allait mal se terminer et a dit aux autres : « Après tous ces rires, je vais beaucoup pleurer, vous allez voir. C'est ce que je ressens. » Quand elles sont arrivées à l'aéroport au Koweït, tout le monde a retrouvé des proches, l'une son mari, l'autre ses parents, mais elle, personne ne l'attendait.

« J'ai regardé et il n'y avait personne. Et puis on entendait des choses terrifiantes sur le Koweït. Ils regardaient les filles qui n'avaient pas d'abbaya¹⁵⁷⁶ d'une manière très particulière parce que les femmes [koweïtiennes] portaient toutes des abbayas alors, pas comme nous. Moi, bien sûr j'étais une jeune fille, je portais un tailleur et je m'étais bien arrangée, enfin – j'ai regardé autour de moi et il n'y avait personne. Moi et qui d'autre? Il y avait encore deux filles qui attendaient avec moi. Elles m'ont dit 'N'aie pas peur. On te prendra avec nous jusqu'à ce qu'on sache où se trouve ton mari.' L'une était Ta'marīya, et tu sais, avec eux, on est comme une famille, alors je n'avais pas peur d'elle.

Puis je me suis souvenu qu'un homme de notre village travaillait à l'aéroport. Mais à quel service – c'était un très grand aéroport – et je ne savais que son nom et le fait qu'il travaillait à l'aéroport. Bien sûr, il y avait des employés palestiniens à l'aéroport. Ils m'ont vu pleurer, et sont venus me voir. Ils m'ont demandé 'Qu'est ce que tu as ma sœur?' Alors je leur ai expliqué la situation. Ils m'ont dit 'N'aie pas peur. Mais ne bouge surtout pas de cet endroit et ne parle à

¹⁵⁷⁶ Vêtement ample, habituellement de couleur noire, couvrant tout le corps.

personne'. Bien sûr, il n'y avait pas de téléphone, rien du tout. Ils m'ont demandé si j'avais un numéro de téléphone et je leur ai répondu que je n'en avais pas, je connaissais seulement le nom de l'entreprise dans laquelle mon mari travaillait. Une entreprise de transport qui était connue au Koweït. ... Mais on était vendredi, alors les bureaux étaient fermés. Je leur ai dit qu'il y avait quelqu'un du village qui travaillait à l'aéroport. Ils m'ont demandé son nom et je le leur ai donné - Aḥmad. L'un d'eux m'a dit qu'il avait déjà entendu ce nom. 'Reste ici, je vais aller demander.'

L'homme est parti longtemps, puis il est revenu avec un autre homme. Il avait demandé, demandé et demandé jusqu'à ce qu'il trouve où travaillait cet homme. Mais il n'avait trouvé que son collègue car Aḥmad ne travaillait pas ce jour-là. Son collègue pensait que j'étais la femme d'Aḥmad parce que sa femme était en Cisjordanie. Ils m'ont dit, 'Viens avec nous, on t'emmène chez lui.' Je leur ai dit 'Je suis désolée, mais je ne peux pas faire ça.' Alors ils sont partis chez lui - il habitait loin de l'aéroport - ils m'ont dit, 'Tu ne bouges pas d'ici'. Et heureusement, ils l'ont trouvé chez lui et l'ont ramené à l'aéroport. Ils ont dit, 'Il semble que ta femme soit arrivée.' (*Elle rigole.*) Alors il est arrivé en voiture. Quand il m'a vue il s'est exclamé, 'C'est toi ?' On se connaissait bien sûr, on était des enfants du même quartier. Je lui ai dit, 'Oui, tu vois ce qu'il m'est arrivé !' Et je me suis mis à pleurer. *Subḥān Allah*, avec le fils du village, c'était différent. C'était comme si j'avais touché le fond de la mer et que je sois remontée. Il m'a dit, 'Allez, on y va. Je sais où habite ton mari.' Il a mis ma valise dans la voiture et on est parti. Quand on est arrivé chez mon mari, il a ouvert la porte, tout le monde était surpris. Cette histoire, je l'oublierai jamais, jusqu'à ma mort. C'était trop dur.

La solidarité – valeur clé dans la mémoire de ces femmes – est encore plus importante dans ce genre de situations. Umm Shukrī a refusé de partir en voiture avec les employés palestiniens qui avaient offert de l'aider à trouver l'homme du village (*ibn al-balad*) mais dès que ce dernier est arrivé, elle est partie avec lui. Elle a eu confiance en cet homme parce qu'il était d'Arṭās, et – mieux encore – du même quartier qu'elle. Elle venait tout juste de commencer sa vie en exil et l'idée que la confiance puisse aller au-delà de la communauté villageoise était encore inconcevable pour elle.

Celia Rothenberg a développé ce qu'elle appelle la « géographie sociale¹⁵⁷⁷ » d'Arṭās et prêté une attention particulière à la définition du terme *qarīb*. En s'appuyant sur le travail d'Annelies Moors¹⁵⁷⁸, elle propose deux significations pour ce terme dans la vie quotidienne : d'une part, la proximité physique ou géographique, et d'autre part, la proximité généalogique. Le terme *ibn al-balad*, dans ce contexte, est utilisé pour désigner quelqu'un dont on sait qu'il est d'Arṭās. Dans le cas d'Umm Shukrī, l'homme qu'elle attendait à l'aéroport n'était pas seulement *ibn al-balad* pour elle mais il était également issu du même quartier d'elle, ils étaient donc des *awlād al-hāra*. Les deux quartiers d'Arṭās étaient, selon mes interlocutrices et selon Rothenberg, deux mondes sociaux distincts : « Each neighborhood, or *hāra*, is tightly knit, intimately familiar with the comings and goings of its members, and well aware of the presence of a stranger¹⁵⁷⁹. » Selon Umm Shukrī, les mariages unissaient généralement les habitants d'un même quartier. L'existence de deux quartiers peut s'expliquer par le fait que les membres des deux *ḥamūlas* du quartier occidental n'avaient que très peu de liens matrimoniaux avec les membres des *ḥamūlas* du quartier oriental¹⁵⁸⁰.

La mémoire face à l'exil

Le village d'Arṭās, tel qu'elles l'ont laissé dans les années 1950 et 1960, est la base de l'identité que ces femmes se sont construite. Bien qu'elles sachent que la vie au village a changé et que les valeurs qu'elles glorifient ne caractérisent plus la société villageoise, leur mémoire d'Arṭās leur permet de s'affirmer face à la société d'accueil et aussi face à toutes les forces qui empêchent leur retour au pays. En effet, dans ce contexte, l'identité des Arṭāsiyāt ressemble en quelque sorte à « l'ethnicité situationnelle » évoquée par Fabienne Le Houérou à propos des migrants forcés érythréens et éthiopiens en Egypte et au Sudan ; ce terme, conçu par J.C. Mitchell, exprime le fait que la situation migratoire pousse « le migrant à 'inventer' de nouvelles formes d'appartenance¹⁵⁸¹ ».

¹⁵⁷⁷ Signalons à ce sujet le livre de Joël Bonnemaïson, *La géographie culturelle. Cours de l'université IV – Sorbonne 1994-1997*, Maud Lasseur et Christel Thibault (éd.), Paris, Editions du CTHS (Comité des travaux historiques et scientifiques), 2004.

¹⁵⁷⁸ Moors, 1995a.

¹⁵⁷⁹ Rothenberg, 2004, pp. 9-10.

¹⁵⁸⁰ Entretien avec Umm Shukrī, Amman, 26 avril 2006.

¹⁵⁸¹ Le Houérou, 2004, p. 46. Voir également son article, « Exile and loss of history among Ethiopian Diaspora in Khartoum », *Kolor, Journal on Moving Communities*, numéro sous la dir. de Fabienne Le Houérou, vol. 4, n° 1, 2004, pp. 33- 48.

Randa Farah, dans sa thèse sur la mémoire populaire dans le camp de réfugiés palestiniens d'al-Baqa' en Jordanie, met l'accent sur la relation dynamique entre mémoire et identité¹⁵⁸² : « A person with and through memory is actively involved in the constant re-making of the self or her identity. On the other hand, memory is constituted through experience, daily life and in a particular temporal and spatial context¹⁵⁸³. » La mémoire du passé est mobilisée pour la construction de l'identité collective mais cette mémoire passe par le filtre du contexte social, politique et économique du présent. Ainsi, en vivant dans des contextes précis, mes interlocutrices ont mis certaines valeurs au centre de la construction de leur identité : la simplicité, l'hospitalité et la solidarité. Le rôle de ces valeurs ne devient clair qu'à travers une analyse contextuelle.

La mémoire collective des femmes réfugiées dans les camps palestiniens en Jordanie que décrit Stéphanie Latte-Abdallah ressemble fortement à la mémoire collective des Artāsiyāt d'Amman évoquée ici. L'auteur a, elle aussi, constaté la place centrale qu'occupent les valeurs dans la construction de l'identité collective.

L'histoire de l'exil, la vie dans les camps, l'extrême mobilité des réfugiés ont en effet surdéterminé l'élaboration d'une idéologie identitaire sur la famille. Par identité, nous entendons la perpétuation des valeurs structurantes d'une communauté, valeurs familiales, villageoises, nationales. Les familles des camps ont élaboré une 'famille de paroles', la fiction d'une famille sans histoire, susceptible d'assurer la continuité pré- et post-exode, de lier passé et avenir. En ce sens, c'est un acte de mémoire qui nie l'expérience historique de la perte et du changement. Cette image a aussi constitué une résistance aux 'années de réfugiés', à un sentiment très profond de fragmentation, aux évolutions sociales des familles et aux aléas de l'exil. Elle est une réalité alternative, celle des mots, qui, en compensant symboliquement la perte, a en retour facilité la vie d'exilés mais aussi le rétablissement et les mobilités¹⁵⁸⁴.

Le cas des Artāsiyāt d'Amman montre que « l'idéologie identitaire sur la famille », dans laquelle les valeurs jouent un rôle central, peut aussi englober la communauté villageoise toute

¹⁵⁸² Farah, 1999, p. 29.

¹⁵⁸³ Farah, 1999, pp. 28-29.

¹⁵⁸⁴ Latte-Abdallah, 2006, p. 79.

entière. Ainsi, les valeurs d'hospitalité et de solidarité sont des valeurs constitutives de la cohésion sociale de la communauté villageoise. L'image de la cohésion sociale dans le passé est forte dans les récits des Arṭāsiyāt d'Amman. Cette cohésion sociale sert d'outil de survie durant la vie en exil. En effet, chacune des valeurs louées par les Arṭāsiyāt est également une réaction aux sociétés d'accueil. Ainsi, la simplicité est une valeur qu'elles ont magnifiée face à une société de consommation comme celle du Koweït ou celle d'Amman Ouest. L'exaltation de cette valeur est aussi une manière de « faire de nécessité vertu¹⁵⁸⁵ » étant donné le déclassement social brutal qu'a subi une partie du groupe. La solidarité, quant à elle, a permis aux Raṭāsna de survivre à leur exil parfois très difficile, au sein de « frères » arabes qui auraient dû être plus solidaires et plus hospitaliers, selon les Arṭāsiyāt.

La glorification de valeurs jugées moralement supérieures par les Arṭāsiyāt joue plusieurs rôles à la fois. Premièrement, elle fait le tri parmi les mémoires du village natal et les place à la base d'une identité qui produit une confiance en soi à titre individuel. Deuxièmement, elle renforce ces valeurs dans la communauté exilée et crée une motivation pour leur mise en pratique dans des situations de besoin. Enfin, elle sert de réaction aux sociétés d'accueil qui sont considérées, par les exilés, comme dépourvues de valeurs, ce qui renforce la confiance en soi et implique également un certain mépris pour la société d'accueil. Cette dernière dynamique me semble importante car elle permet aux exilés de garder leur dignité malgré les humiliations qui leur ont été infligées, particulièrement par les Koweïtiens.

Ces valeurs sont un patrimoine du village que l'on n'a pas pu leur enlever, tout comme l'image des jardins qui reste gravée dans leur mémoire. On peut dire qu'avec ces valeurs, elles portent l'essentiel du village à l'intérieur d'elles-mêmes. L'identité collective s'est fondée sur ces valeurs en réponse aux sociétés d'accueil auxquelles elles ont été confrontées depuis leur départ du pays. C'est donc aussi la confrontation avec les sociétés jordanienne et koweïtienne, jumelée avec l'expérience de l'exil, qui a contribué à forger cette identité.

¹⁵⁸⁵ Je remercie Pénélope Larzillière, sociologue à L'IRD, pour cette observation.

III. Le passé épique

Les héroïnes du quotidien : les mères et grand-mères

L'histoire orale d'Arṭās telle que nous l'avons évoquée au chapitre 2, s'est organisée autour du thème des sept massacres. Derrière ce leitmotiv meurtrier, se cache l'image du phénix qui se relève de ses cendres. Ainsi apparaît une qualité essentielle que la communauté villageoise s'attribue à elle-même : la capacité de reconstruire et de renaître après la quasi-annihilation. Il semble que depuis l'année 1967 qui a entraîné l'occupation militaire israélienne de la Cisjordanie, cette capacité s'est alliée avec, et fondue dans la persévérance, ou la capacité de tenir bon (*al-ṣumūd*). Trait révolutionnaire exalté par les nationalistes palestiniens, ce type de résistance se traduit essentiellement par un comportement dans la vie quotidienne. Selon les sociologues palestiniens Salim Tamari et Rima Hammami, la notion de *ṣumūd* s'est développée à partir des années 1970, en réponse aux transformations profondes que connaissait la société rurale palestinienne de l'époque. Ainsi, les confiscations de terres, et l'attraction que représentait le marché du travail israélien, surtout le domaine de la construction, ont eu un impact sur le milieu rural palestinien. *Al-ṣumūd*, dans ce contexte-là, voulait dire demeurer dans son village et préserver sa terre¹⁵⁸⁶.

Dans les récits des Arṭāsiyāt d'Amman, *al-ṣumūd* est le plus souvent mis en pratique par les femmes, notamment par la génération de leurs mères et grand-mères. En effet, leurs récits semblent créer deux catégories d'héroïsme, l'héroïsme du quotidien et l'héroïsme des moments de rupture, ce dernier étant plutôt réservé aux hommes bien qu'il ne leur soit pas exclusif, comme nous allons le voir plus loin¹⁵⁸⁷.

L'héroïsme du quotidien, c'est d'abord la force d'assumer toutes les corvées domestiques, éducatives et agricoles relevant du domaine des femmes dans la société villageoise palestinienne. Umm Shukrī et Umm Jibrīl énumèrent toutes les tâches des femmes des deux générations précédentes. Elles s'occupaient de la maison, rangeaient et nettoyaient ; elles préparaient le repas et le pain. Quotidiennement, elles allaient chercher l'eau à la source. Très tôt le matin, elles allaient en groupe dans la forêt près d'al-Khaddar ramasser du bois et d'autres plantes

¹⁵⁸⁶ Tamari et Hammami, 1997, p. 29.

¹⁵⁸⁷ De plus, l'héro du moment de rupture a toujours besoin du soutien des femmes, surtout celui de sa mère comme les légendes populaires de la première Intifada le montrent. Voir au sujet de ces légendes, Kanaana, 1995.

combustibles pour le feu de la cuisine et le chauffage. Elles lavaient le linge de la famille à la source du centre du village. Dans les champs et jardins maraîchers, elles sèmaient et récoltaient, arrachaient les mauvaises herbes et arrosaient. En plus de tout cela, elles s'occupaient de leurs enfants. Si la famille avait des animaux, elles leur donnaient à manger et souvent elles allaient chercher les foins pour les vaches et les chèvres. Umm Jibrīl dit qu'il n'y avait jamais de repos, mais elle ne compare pas les corvées des femmes à celles des hommes. Umm Shukrī est la seule à comparer la vie des femmes à celle des hommes :

Ils vivaient leur vie. Les hommes étaient assis dans la *sāḥa*...¹⁵⁸⁸ (*elle rigole*) ... et les femmes, elles allaient se fatiguer et eux [les hommes] comme des cheikhs, assis avec leur abbaya, assis....et elles apportaient, les femmes.... Ma grand-mère n'a pas vécu très vieille, elle n'a pas atteint les 80 ans mais elle était fatiguée, fatiguée, énormément fatiguée.

Cette comparaison caricaturale, qui peint les hommes du village comme des pachas, vient souligner l'image des femmes comme piliers de la vie quotidienne au village. Ce qui ressort de la description du travail des femmes, c'est leur force, une force qui semble presque supérieure à celle des hommes car elle est incessante. On cherche en vain l'image de la femme qui subit son destin, l'image de la femme soumise et opprimée¹⁵⁸⁹. Bien au contraire, les mères et grand-mères de mes interlocutrices ressemblent à des piliers, tels qu'ils sont décrits dans des expressions idiomatiques palestiniennes : « *Zay al-'amūd* » (comme le pilier) dénote la force et la grandeur, le fait de rester debout, stable et fier.

Umm Shukrī avait un lien très fort avec sa grand-mère et se souvient de nombreuses histoires et anecdotes que cette dernière lui racontait lorsqu'elle était enfant. Umm Shukrī lui demandait toujours de raconter des histoires : « *Yalla ya sitti iḥkīlī!* [Allez, Mami, raconte-moi]. Il n'existait pas d'histoires comme on en raconte aujourd'hui, Cendrillon et autre, leurs histoires, c'étaient leurs vies¹⁵⁹⁰. » Pour Umm Shukrī, sa grand-mère symbolise la force de caractère et une certaine audace comme le montre l'anecdote qu'elle rapporte :

¹⁵⁸⁸ Lieu de rencontre masculine sur le toit de la maison où se trouve aujourd'hui le Centre du Patrimoine Populaire Palestinien d'Artās.

¹⁵⁸⁹ Au sujet du mythe de la femme arabe soumise, voir l'ouvrage collectif *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, Manuela Marin et Randi Deguilhem (éds.), Londres, IB Tauris, 2002.

¹⁵⁹⁰ Entretien avec Umm Shukrī, Amman, 6 décembre 2005.

Ma grand-mère était comme un homme... un chevalier.... Le jour du mariage de mon oncle [...], un homme de la famille ‘Āyyish [...] qui avait toujours des chevaux, l’a appelée ‘Viens !! *W’Allah*, tu dois monter ce cheval !’ Et malgré ses hésitations, elle est montée et a galopé sur le cheval, devant un groupe d’hommes qui participaient à une procession nuptiale (*zaffa*).

Umm Shukrī aimait beaucoup sa grand-mère et s’identifie toujours à elle. Fièvre, elle énonce que quelqu’un du village de Ḥussān a dit à propos de sa grand-mère : « Ta grand-mère n’est pas une femme comme les femmes, ta grand-mère vaut cent hommes ! »

Dans un entretien avec Umm ‘Adnān, une veuve de 60 ans qui vit à Amman depuis 1967, elle parle de l’engagement de son père dans la révolte de 1936. Dans son récit, le rôle de la mère de son père est important car c’est elle qui a assuré la survie de la famille alors que les résistants se cachaient dans les montagnes.

*Extrait du carnet de terrain : entretien avec Umm ‘Adnān (UA)*¹⁵⁹¹

FN : Qu’est ce que ton père t’a raconté sur 1936 ?

UA : C’étaient tous des révolutionnaires. Mon père passait tout son temps en dehors de la maison, il ne dormait jamais à la maison. Ils se cachaient tous dans les montagnes... Une fois ils [les Britanniques] sont venus fouiller la maison. Ma grand-mère (paternelle) était veuve, elle était très intelligente (*shātra*), elle cachait son argent. La maison ressemblait à une maison de mendiants (*shāḥḥādhīn*). Les Britanniques ont fouillé, ils ont ouvert son coffret et ils ont vu son argent. Elle leur a dit qu’elle était veuve et que personne ne s’occupait d’elle et que cet argent était pour acheter une parcelle de terrain pour ses enfants. Alors ils ont dit ahhhh... [...] Ah, les filles [de la famille] al-Zīr sont intelligentes et fortes !¹⁵⁹².

Selon cette anecdote, la grand-mère d’Umm ‘Adnān était donc à la fois intelligente, rusée et audacieuse, n’hésitant pas à prendre des risques face aux soldats britanniques pour assurer la

¹⁵⁹¹ Entretien avec Umm ‘Adnān, Amman, 10 février 2006.

¹⁵⁹² Entretien avec Umm ‘Adnān, Amman, 10 février 2006.

survie matérielle de sa famille. Pour Umm ‘Adnān, la personnalité de sa grand-mère était typique de celle des femmes de la famille al-Zīr qui fait partie de la tribu des Ta‘āmra. Toutefois, il semble que l’intelligence et la force physique mais surtout la force de caractère sont trois traits de personnalité féminins très valorisés par les Artāsiyāt en général¹⁵⁹³.

La révolte des Artāsiyāt

Lors d’un entretien avec Umm Shukrī et Umm As‘ad, cette dernière a commencé à raconter un incident qui s’est produit entre un groupe de femmes d’Artās et un soldat jordanien en 1950, incident auquel Mūsā Sanad ne fait d’ailleurs pas référence dans son manuscrit. Umm As‘ad a raconté cet incident, dans lequel tout le village a fini par être impliqué, au moment où on commençait à évoquer les souvenirs que sa grand-mère lui avait transmis à propos de la période où Louise Baldensperger vivait au village.

*Extrait du carnet de terrain : entretien avec Umm Shukrī (US) et Umm As‘ad (UA)*¹⁵⁹⁴

UA : ... Après il y avait le problème de la source. L’armée jordanienne

US : L’armée jordanienne ? Elle était là à l’époque ?

UA : Oui, bien sûr, ils avaient mis un moteur pour pomper l’eau et pour les gens, il ne restait plus d’eau pour les jardins ! Et le gouvernement n’aidait pas, ne compensait pas pour les dégâts, la productivité réduite.... Alors un jour, les femmes [*elle énumère cinq ou six noms*], celles qui avaient des jardins à l’époque...nous, on n’avait pas de jardins, la majorité des familles n’avaient pas de jardins dans la vallée à l’époque. ... C’était quand ma petite sœur avait 5 mois, en 1950. Alors une femme est venue....Umm Isma‘īl, elle a dit au soldat : nous voulons arroser, vous ne nous avez pas laissé d’eau. Je ne sais pas exactement ce qu’elle a dit mais elle a discuté avec le soldat parce qu’il y avait un soldat qui surveillait le moteur. Alors il l’a bousculée, lui, il l’a bousculée. Je ne sais pas, c’est le récit qui dit ça. Ça a été le déclic. Alors quand il l’a bousculée, les femmes

¹⁵⁹³ Dans les contes populaires d’Artās, il y en a plusieurs qui mettent en valeur l’intelligence de la femme comme « ‘Aweel el-Moayah », « Hikayah min Sharq el-Urdun » et « Is-Sadād Noor » (Barghouthi, 1987)

¹⁵⁹⁴ Entretien avec Umm Shukrī et Umm As‘ad, Amman, 15 mars 2006.

l'ont attaqué, elles l'ont frappé. Elles l'ont frappé, le soldat. A l'époque, il y avait encore les Britanniques.... ne sont-ils pas partis en 1952 ?

US : Non, c'était en 1951, ça. Non, il y avait les glubb bachas...¹⁵⁹⁵

UA : ... oui, les glubb bachas et des officiers britanniques parce que les officiers britanniques sont venus et ont fait des dégâts au village. ...Tout le monde s'est caché. Et puis ma grand-mère est venue, je me rappelle de ça [*elle rigole*], elle était si bien. Elles se sont cachées, mes tantes étaient jeunes....Elles se sont cachées dans les maisons. L'armée est entrée, ils ont ramassé tout le monde, les hommes, les femmes, les jeunes. Dès qu'ils voyaient quelqu'un, ils l'arrêtaient. Ils les ont emmenés au couvent.

Ma mère allaitait ma petite sœur, elle avait 5 mois, je l'ai prise dans mes bras et elle a commencé à pleurer. Qu'est-ce qu'elle pouvait faire ? Ma grand-mère avait peur.... Les jeunes femmes rigolaient d'elle. Elles disaient que ceux qui n'avaient rien fait ne seraient pas arrêtés, qu'il n'y avait pas de raison d'avoir peur. Et ma grand-mère les a écoutées et a ouvert la porte aux soldats. Ils n'ouvraient pas les portes de force, ils attendaient et dès que quelqu'un sortait, ils l'arrêtaient [*elle rigole*].

Alors ma grand-mère a ouvert la porte et ils ont arrêté toutes les femmes, mes tantes et ma mère, elles ont dormi en prison. Ils les ont emmenées à Bethléem, toutes, sauf ma mère parce que je suis allée avec ma petite sœur au couvent. Alors le prêtre 'Īsā a dit *ḥaram*, il a parlé à l'officier anglais, il a dit pour le bébé, *ḥaram*, laissez-la partir...Alors elle est rentrée à la maison.

Mais mon père et mes oncles, tous les gens étaient cachés dans les montagnes. Moi, j'allais en cachette leur apporter de l'eau et à manger. Ils dormaient dans les montagnes. Une semaine, l'armée est restée une semaine dans le village. [...]

¹⁵⁹⁵ Ce terme vient du nom d'un lieutenant général de l'armée britannique Sir John Bagot Glubb connu sous le nom de Glubb Pasha (1897-1986). Il était responsable de la Légion Arabe (l'armée jordanienne) qui était chargée de la défense de la Cisjordanie entre 1949 et 1956 (Internet : Royal Engineers Museum, <http://www.remuseum.org.uk>). Voir à ce sujet : Benny Morris, *The Road to Jerusalem : Glubb Pasha, Palestine and the Jews*, Londres/ New York, I.B. Tauris, 2003.

FN : C'étaient des officiers anglais qui travaillaient pour l'armée jordanienne ?

UA : Les officiers anglais étaient responsables dans l'armée jordanienne. Après, on leur a payé l'amende (*gharama kafāla*¹⁵⁹⁶).... Ils sont restés un peu avant de partir. Ils ont brutalisé (*'ajjabu 'alayhum*) les vieux, mon grand-père 'Īsā, 'Abd Allah Sulaymān, ils les ont attachés aux chevaux, les cavaliers jordaniens, ils les ont tirés derrière les chevaux, ces vieux. Ils les ont brutalisés. Les Palestiniens ont toujours été opprimés, toujours [*silence*]. Quand ils venaient collecter les impôts pour l'aménagement du village ou je ne sais pas quoi, ils mangeaient ce qu'il y avait, ils prenaient la nourriture au lieu de l'impôt, que dire ? [*Elle tourne vers moi et me fait signe de me lever.*] Allez, on va déjeuner.

Il y a plusieurs éléments intéressants dans ce récit. Dès son début, Umm Shukrī exprime son étonnement à la mention de l'armée jordanienne. Umm As'ad résume d'emblée et fermement la cause du problème : l'armée jordanienne avait installé une pompe sur la source d'Arṭās et il ne restait plus assez d'eau pour l'arrosage des jardins maraîchers. Mais la fermeté du début fait place à l'hésitation, quand Umm As'ad nuance son propos : « Je ne sais pas, c'est le récit qui dit ça. » Elle décrit la confrontation entre un groupe de femmes et le soldat jordanien, confrontation qui illustre la manière dont les femmes du village se sont impliquées dans des situations de conflit et de crise, sujet que nous avons déjà abordé.

La confrontation est suivie d'une campagne de répression menée conjointement par l'armée jordanienne et les officiers britanniques. Toutes les personnes adultes du village sont arrêtées et emmenées en premier lieu au couvent d'Hortus Conclusus avant d'être incarcérées à Bethléem. Il est d'ailleurs important de noter l'utilisation de l'espace d'une institution religieuse pour une punition collective de cette sorte. L'intervention du prêtre 'Īsā Bandak est restée gravée dans la mémoire d'Umm As'ad car, grâce à son intervention, sa mère et sa petite sœur sont libérées alors que les autres femmes du village passent une nuit en prison. Ceux qui ont pu s'échapper restent pendant une semaine dans les montagnes et sont ravitaillés par des enfants tels que Umm As'ad.

¹⁵⁹⁶ Le terme *gharama* désigne l'amende et le terme *kafāla* indique qu'une garantie était exigée ; c'est-à-dire que quelqu'un devait se porter garant.

Le paroxysme de ce récit vient à la fin : malgré le paiement de l'amende exigée, les cavaliers de l'armée jordanienne attachent deux hommes âgés à leurs chevaux et les traînent dans les rues du village. Ce genre de pratique relève du registre des représailles et de la terreur, surtout quand elle intervient après qu'un conflit ait été résolu. La conclusion qu'Umm As'ad tire de cette épisode de l'histoire contemporaine du village est que « Les Palestiniens ont toujours été opprimés, toujours. » Elle, qui a ri à plusieurs reprises pendant qu'elle racontait cette histoire difficile, reste silencieuse après avoir énoncé cette phrase. Connaissant son parcours migratoire et sachant qu'elle ne fait que subir sa présence en Jordanie, on peut imaginer qu'elle pense à de nombreux autres exemples de cette oppression. Ce récit met donc également en relief la mémoire douloureuse des rapports jordano-palestiniens. Ces rapports, mis à l'épreuve par les crises politiques de la région et l'afflux des réfugiés en Jordanie suite à ces crises, ont connu des moments tragiques comme celui du Septembre Noir de 1971 quand l'armée jordanienne et les combattants palestiniens se sont affrontés. Malgré l'image que le pouvoir hachémite essaie de véhiculer sur l'unité palestino-jordanienne, les rapports entre les deux groupes majoritaires de la société jordanienne restent généralement tendus et le débat sur cette unité quasiment tabou¹⁵⁹⁷.

Les héros de la cause palestinienne : les *shuhadā'* d'Arṭās

Une analyse des récits des Arṭāsiyāt ne serait pas complète sans mention des hommes considérés comme les héros de la cause palestinienne au village, notamment de ceux qui ont payé de leur vie leur engagement dans la résistance. Malgré la focalisation de mes questions sur 'la vie d'antan', clairement établie comme la période d'avant 1948, ou d'avant 1967 pour les plus jeunes de mes interlocutrices, les récits incluent de nombreuses références à la première et à la deuxième Intifada. Même lorsque les récits ne mentionnent pas directement les crises ou les moments de mobilisation, ils y font référence par le biais de la comparaison. Ainsi, au cours d'un entretien, Umm 'Adnān termine le récit de l'engagement de son père dans la révolte de 1936 par une comparaison entre les révolutionnaires d'autrefois et ceux d'aujourd'hui, essentiellement, semble-t-il, ceux de la deuxième Intifada.

¹⁵⁹⁷ Sur l'expérience des réfugiés palestiniens en Jordanie, voir Talhami, 2003. Au sujet de la place des Palestiniens dans l'identité nationale jordanienne, voir Riad M. Nasser, « Palestinian Identity in Jordan and Israel : The Necessary 'Other' in the Making of a Nation », New York, Routledge, 2005. Dans sa thèse, Randa Farah a analysé la dynamique jordano-palestinienne telle qu'elle transparaît dans les récits des réfugiés palestiniens du camp d'al-Baqā' près de Jerash en Jordanie, en prêtant attention aux récits sur le Septembre Noir de 1971 (Farah, 1999).

UA : Mon père a participé à la révolution de 1936, c’était un leader. Il s’est caché deux fois dans la citerne avant qu’ils le tuent. Et puis, il a mis les têtes des Maghrébins, des collaborateurs, à la Porte de Damas à Jérusalem. Il les avait ramenées de Jénine. C’étaient deux Maghrébins qui collaboraient avec les Britanniques. ... Il avait mis leurs têtes dans de grandes corbeilles de raisins, et il a pris le bus normalement. A chaque fois que des soldats fouillaient le bus, il leur donnait des raisins, alors ils pensaient qu’il n’y avait que des raisins. Arrivé à Jérusalem, il a mis les têtes sur des pics en fer qu’il avait transportés sous son abbaya et il a pris un taxi rapidement. Il a quitté Jérusalem juste avant qu’ils n’encerclent la ville complètement. ... 1936 c’était ... dur. Ils nous ont trahis tous les présidents et les chefs d’états..., sinon il n’y aurait pas eu Israël, ni rien. Mais ils ont tous conspiré. [...] Quand mon père est mort, mon oncle et ma tante étaient encore petits. Lui et ‘Īsā Khalīl, ‘Alī Muḥammad et deux ou trois de la famille Shahīn, ‘Alī ‘Abd et Shaḥhāda Ismā‘īn et ... beaucoup de gens... aujourd’hui je ne me rappelle plus de tous les noms, avec les soucis, on oublie. Les révolutionnaires d’avant étaient mieux.

US¹⁵⁹⁹ : Ils n’avaient pas de moyens.

UA : Rien ! Ils n’avaient qu’un vieux fusil. Et celui qui en avait un, était exécuté par les Britanniques. C’est ce qu’ils cherchaient chez ma grand-mère. Mais ils n’ont rien trouvé.

US : Ils n’amenaient pas les armes à la maison.

UA : Jamais.

US : Ils les enterraient.

UA : Mais mon père n’avait peur de personne, ni les autres jeunes hommes. ...

Qu’est-ce que je peux te raconter : uniquement ce qu’on m’a dit.

¹⁵⁹⁸ Entretien avec Umm ‘Adnān, Amman, 10 février 2006.

¹⁵⁹⁹ Umm Shukrī.

Umm ‘Adnān raconte l’histoire de son père tout en l’inscrivant dans le cadre plus large de l’engagement d’autres hommes d’Arṭās dans la résistance. Les hommes qu’elle énumère étaient tous engagés dans des actes de résistance postérieurs à 1936 mais ils font partie « des révolutionnaires d’avant ». Le moment de rupture entre ceux d’avant et ceux d’aujourd’hui n’est pas clairement établi, mais ce qui caractérise les révolutionnaires d’avant c’est leur courage, malgré un manque sévère de moyens (« Ils n’avaient qu’un vieux fusil. »), et leur volonté de protection de leur foyer où ils ne laissent aucune trace de leur engagement (« Ils n’amenaient pas les armes à la maison. »). Aux yeux d’Umm ‘Adnān et d’Umm Shukrī, ils ont dû faire face à un ennemi de force supérieure et également à la trahison des présidents et chefs d’états arabes ; leur victoire était impossible.

Dans un autre entretien, la mémoire d’une rupture se mêle à celle d’une autre et les références dépassent le cadre de la Palestine historique. Chez Umm Jibrīl, la plus âgée de mes interlocutrices, trois générations de femmes étaient présentes. Soulignons qu’Umm Jibrīl est née au début des années 1930, que sa fille Umm Aḥmad est de la même génération qu’Umm Shukrī, née peu après 1948, et qu’enfin Ṣāliḥa est née à la fin des années 1960.

Extrait du carnet de terrain – Rencontre chez Umm Jibrīl (UJ), avec Umm Shukrī (US), Umm Aḥmad (UA) et Ṣāliḥa (SA)¹⁶⁰⁰

FN : Tu te rappelles de 1948 ?

UJ : Non, je ne sais pas.

US : La guerre avec ‘Abd al-Qādir al-Ḥusaynī et al-Ḥājj Amīn al-Ḥusaynī et la guerre où mon oncle Maḥmūd et ‘Alī Muḥammad sont morts et deux autres...C’est ça qu’elle demande Falestin.

UJ : Quatre sont morts. A Deheisheh. Il y a eu une bataille, là et à ‘Assiyūn. C’étaient des jours amers, on se cachait dans les grottes dans le village... Ils [les *shuhadā’*] sont sortis, ils voulaient combattre. Combattre quoi ? Ils nous ont attaqués avec des avions militaires. *Ya ḥaram*, ils les ont ramenés morts.

¹⁶⁰⁰ Entretien chez Umm Jibrīl, Amman, 30 janvier 2006.

UA : C'est important d'écrire ces histoires parce que nous, on oublie, avec les enfants, l'exil et tout, on oublie.

US : C'est exactement cela qu'elle fait Falestin.

SA : Qu'est ce que je peux dire ? ... On oublie avec tout ce qu'il se passe. Ce qu'ils font les juifs, tous les jours, ce n'est pas rien. On perd la tête. On est inquiet, on a peur pour les enfants.... Pendant la première Intifada, les juifs ont lancé des grenades lacrymogènes dans les maisons à Arṭās, tout le village était enfumé. J'étais en train de cuisiner quand une grenade est rentrée chez nous et j'ai été brûlée au visage... (*Elle me montre son visage dont une moitié a été brûlée.*)

US : Ce jour-là presque 450 personnes du village ont fini à l'hôpital car le village était plein de gaz....On était au Koweït et ils en ont parlé aux infos...et en première page des journaux. ... (*Elle a les larmes aux yeux.*). Yasser Arafat, *Allah yarḥamu*, a dit aux Nations Unies, sauvez Arṭās. (*elle rigole*).... J'ai gardé tous les articles des journaux au Koweït, tout sur la première Intifada et sur le massacre de Sabra et Chatila, tout ça je l'ai gardé.

Umm Jibrīl a eu du mal à rassembler ses souvenirs de 1948 mais lorsque Umm Shukrī a ajouté une précision personnelle en associant les noms de deux figures connues du nationalisme palestinien aux noms des deux *shuhadā'* d'Arṭās, les souvenirs d'Umm Jibrīl ont refait surface. Elle a d'abord évoqué le nombre des *shuhadā'* et le lieu des combats. Ensuite, elle a parlé de la réalité quotidienne des villageois, cachés dans les grottes pendant les combats. Les hommes qui quittaient leur cachette pour combattre n'avaient aucune chance de survie, à ses yeux. Sa fille, Umm Aḥmad, a insisté sur l'importance d'écrire ce genre de témoignage pour les générations à venir car les difficultés du présent font oublier le passé. Pour Umm Shukrī, c'est ce que je fais : elle voit mon projet de recherche comme une consécration écrite des témoignages et, en quelque sorte, comme la consignation d'une histoire militante.

Ṣāliḥa est intervenue dans la discussion pour évoquer le souvenir de la première rupture politique qu'elle ait connue, la première Intifada, qui a éclaté en 1987. Elle a décrit les événements d'une journée qui reste gravée encore aujourd'hui dans la mémoire des Raṭāsna, tant

ceux qui étaient sur place que ceux qui vivaient ailleurs : le 12 juillet 1988¹⁶⁰¹. Toutefois, la date n'a pas été précisée pendant l'entretien car elle a peut-être déjà été remplacée par les dates se rapportant à la deuxième Intifada. Umm Shukrī, qui vivait au Koweït lorsqu'Arṭās a été la cible de la répression militaire israélienne, a suivi le détail des événements. Visiblement émue, elle a dit se souvenir que Yasser Arafat avait parlé d'Arṭās pendant son discours à l'ONU. A ses yeux, ce jour, important dans l'histoire du village, a donc inscrit Arṭās dans le cadre plus large de l'histoire de la lutte palestinienne et ce, par le biais d'un discours prononcé par la figure emblématique de cette lutte, Arafat. Selon elle, le nom du village aurait été mentionné à l'ONU, cette organisation immense et si lointaine qui est pourtant censée gérer les conflits tels que le conflit israélo-palestinien. Umm Shukrī a découpé les articles des journaux qui parlaient de l'Intifada et du massacre de Sabra et Chatila au Liban en 1982¹⁶⁰², ce qui révèle une conscience politique englobant toute l'expérience palestinienne où qu'elle se soit déroulée.

Dans son allocution du 13 décembre 1988 à l'Assemblée Générale de l'ONU, exceptionnellement convenue à Genève¹⁶⁰³, Yasser Arafat a, en effet, parlé des violences générales de l'armée israélienne que subissait la population des territoires occupés, mentionnant l'un des effets néfastes de l'utilisation intensive du gaz lacrymogène, à savoir les avortements spontanés. Toutefois, le nom d'Arṭās n'a pas été mentionné, pas plus que les détails de cette journée si historique pour les Raṭāsna. Mais Umm Shukrī a été tellement impressionnée par l'allocution que, pour elle, c'était comme si Arafat avait parlé de son village¹⁶⁰⁴. Même si ce

¹⁶⁰¹ Mūsā Sanad a écrit un article sur les années de la première Intifada à Arṭās et sur le détail des événements de cette journée, que nous allons évoquer au chapitre 6.

¹⁶⁰² Sabra et Chatila sont deux camps de réfugiés palestiniens dans la banlieue de Beyrouth. Voir à propos du massacre des habitants de ces deux camps : Leila Shahid, « The Sabra et Shatila Massacres : Eye-Witness Reports », *Journal of Palestine Studies*, XXXII, automne 2002, pp. 36-58. Voir également : Amnon Kapeliouk, *Sabra et Chatila. Enquête sur un massacre*. Paris, Le Seuil, 1982. Signalons enfin un article d'Aude Signoles à paraître sous le titre « The Sabra and Shatila Massacre : A Case Study », ronéo, non publié.

¹⁶⁰³ Le gouvernement américain avait refusé de donner un visa à Yasser Arafat pour qu'il puisse se rendre au siège de l'ONU à New York. En conséquence, l'Assemblée Générale a décidé de l'accueillir exceptionnellement à Genève.

¹⁶⁰⁴ Voici l'un des passages de l'allocution d'Arafat où il parle directement de l'Intifada : « Chaleureuses salutations aux masses de notre peuple qui forgent aujourd'hui cette expérience révolutionnaire et démocratique unique en son genre ! C'est cette foi que la machine de guerre israélienne n'a jamais pu ébranler, que les balles de toutes sortes n'ont jamais pu réduire ni terroriser, dont l'ensevelissement des vivants, les os brisés, les avortements provoqués par les gaz et la mainmise sur les ressources en eau n'ont jamais pu venir à bout, et que ni les arrestations, ni les prisons, ni les exils, ni les expulsions hors de la patrie n'ont affaibli. Quant aux châtiments collectifs, aux dynamitages de maisons, à la fermeture des universités, des écoles, des syndicats, des associations et des institutions, quant à l'interdiction des journaux et au blocus des camps, des villages et des villes, tout cela n'a fait que raffermir cette foi, jusqu'à ce que la révolution embrasse chaque foyer, jusqu'à ce qu'elle s'enracine dans chaque pouce de la terre de

qu'elle a dit à propos de cette allocution n'est pas vrai historiquement, Umm Shukrī en l'évoquant, a exprimé une vérité sur le sentiment nationaliste. Elle a dévoilé la part importante de l'imaginaire dans la construction de ce sentiment.

IV. L'âge d'or d'Arṭās

« Seul le diable est un étranger » : les Ratāsna et les étrangers

*Human populations construct their cultures in interaction with one another, and not in isolation*¹⁶⁰⁵.

Qu'est-ce que l'étranger? Sa définition est forcément relative et sa durée dans le temps variable. Ainsi, l'habitant originaire du village voisin peut être considéré comme un étranger, tout comme une personne originaire d'un autre continent. Combien de temps un étranger reste-t-il un étranger et quand commence-t-on à le considérer comme un autochtone? Des ethnologues prônent qu'en terme de mémoire généalogique, une société assimile un étranger après trois générations¹⁶⁰⁶. Quels rôles peut jouer un étranger dans une société et quels rôles lui sont défendus? Le sociologue allemand Georg Simmel affirme que l'étranger, même quand il s'installe en un lieu précis, reste toujours fondamentalement mobile :

He is, so to speak, the potential wanderer: although he has not moved on, he has not quite overcome the freedom of coming and going. [...] ...the fundamentally mobile person comes in contact, at one time or another, with every individual, but is not organically connected, through established ties of kinship, locality, and occupation, with any single one. [...] Finally, the proportion of nearness and remoteness which gives the stranger the character of objectivity, also finds practical expression in the more *abstract nature* of the relation to him. That is, with a stranger one has only certain more general qualities in common, whereas

la patrie.» (*Le Monde Diplomatique*, Archives en ligne, Internet : <http://www.monde-diplomatique.fr/cahier/proche-orient/arafat88-fr>).

¹⁶⁰⁵ Eric Wolf, *Europe and the People Without History*, cité dans White, 1991, p. 1.

¹⁶⁰⁶ Zonabend, 1999, p. 25.

the relation to more organically connected persons is based on the commonness of specific differences from merely general features¹⁶⁰⁷.

Particulièrement intéressante pour notre contexte est l'idée de la proximité et de la distance simultanées de l'étranger par rapport au groupe auquel il est associé. La proximité de l'étranger à l'autochtone repose sur la conscience de leur humanité partagée, avec ses caractéristiques générales, mais, comme Simmel le souligne, cette proximité peut ainsi devenir un sentiment de distance, car l'humanité est partagée par tous les êtres humains, et non seulement par l'étranger et l'autochtone qui se rencontrent¹⁶⁰⁸. Simmel montre que cette proximité n'existe pas quand l'étranger est défini comme un « barbare » :

On the other hand, there is a kind of « strangeness » that rejects the very commonness based on something more general which embraces the parties. The relation of the Greeks to the Barbarians is perhaps typical here, as are all cases in which it is precisely general attributes, felt to be specifically and purely human, that are disallowed to the other. But “stranger” here, has no positive meaning; the relation to him is a non-relation; he is not what is relevant here, a member of the group itself¹⁶⁰⁹.

Riches de ces idées issues de la sociologie de Simmel, tournons nous maintenant vers les notions locales. L'une des premières expressions idiomatiques palestiniennes que j'ai apprise à Arṭās, dans la famille de Mūsā Sanad est : « *Lā gharīb illā al-shayṭān* » (Seul le diable est un étranger). Ce qui est exprimé par ces mots, c'est l'universalité de l'humanité et le rapprochement potentiel de tous les êtres humains. Il n'est certes pas possible de généraliser son usage à toute la communauté villageoise mais à travers les sources archivistiques et les témoignages apparaît l'image d'une communauté généralement accueillante et peu méfiante à l'égard des étrangers. En effet, il semble qu'il existait à Arṭās une ouverture d'esprit assez singulière à l'égard des étrangers, de John Meshullam à Hilma Granqvist, et que les limites étaient clairement établies par les Raṭāsna, comme nous l'avons évoqué au chapitre 4. Tant que les rapports de force étaient en leur faveur, tant que la présence étrangère était un atout et non un élément d'oppression, les Raṭāsna étaient prêts à s'entendre avec les étrangers.

¹⁶⁰⁷ Wolff, 1964, pp. 402-405. Italiques ajoutés.

¹⁶⁰⁸ Wolff, 1964, p. 407.

¹⁶⁰⁹ Wolff, 1964, p. 407.

Cette attitude semble n'avoir pris fin qu'à partir de 1936 quand les colonies sionistes entre Arṭās et Hébron ont été prises pour cibles par les activistes de la révolte palestinienne. La présence de ces colons était structurellement différente de celle des étrangers qui les avaient précédés dans la région d'Arṭās car leur démarche s'inscrivait clairement dans la politique du mouvement sioniste dont les Palestiniens redoutaient de plus en plus les effets sur l'avenir de leur pays. Les rapports de force entre ces étrangers et la population indigène étaient généralement à l'avantage des premiers en raison de la politique mandataire britannique qui suivait les objectifs établis par la Déclaration de Balfour.

L'image qu'ont les Arṭāsiyāt d'Amman des étrangers qui ont vécu dans la vallée d'Arṭās, toute catégorie et périodisation historiques confondues, a probablement été forgée après 1948, dans l'ombre notamment des colonies du bloc d'Eztzion construites après 1967. A cause de l'expérience coloniale – de l'occupation militaire israélienne et de la spoliation des terres – les attitudes envers les étrangers ont changé, même rétrospectivement. Bien que la communauté villageoise reste accueillante, comme en témoignent les nombreux chercheurs internationaux qui y sont passés depuis 1967, il y a évidemment plus de méfiance à l'égard des étrangers. L'attitude de leurs ancêtres paraît même parfois naïve aux Raṭāsna d'aujourd'hui. Il est donc nécessaire d'analyser les liens entre les Raṭāsna et les étrangers de manière rétrospective. Nous commencerons donc avec l'image des colons juifs et sionistes qui a beaucoup influencé – et qui continue d'influencer – la manière dont les Raṭāsna définissent leurs liens avec les étrangers, ainsi que leurs limites, dans le présent et dans le passé.

Lors d'un entretien en mars 2006 avec Umm As'ad et Umm Shukrī, les deux femmes ont commencé à discuter entre elles. Le sujet des premiers colons juifs, venus s'installer avant 1948, a été abordé. Les cadres temporels et géographiques n'étant pas précis, il a été difficile de repérer de quelle colonie elles parlaient. Il y a eu dans la région d'Arṭās quatre tentatives d'établissement de colonies juives entre 1927 et 1948. Ces colonies étaient toutes situées entre Arṭās et Hébron, dans une région où les Raṭāsna possédaient des terrains arables. Cette région, qui s'étend d'Arṭās jusqu'au hameau d'al-Ḥabāla¹⁶¹⁰ (situé sur la ligne verte) est connue sous le nom de 'Assiyūn.

¹⁶¹⁰ En arabe dialectal, le nom de cet hameau est prononcé al-Eḥbēle.

Aujourd'hui, une grande partie de la région est occupée par les colonies juives du bloc d'Etzion¹⁶¹¹.

*Extrait du carnet de terrain : entretien avec Umm As'ad (UA) et Umm Shukrī (US)*¹⁶¹²

UA : Je me souviens que mon père [...] me parlait du projet des juifs de mettre la main sur la Palestine... il disait qu'il y avait un endroit à 'Assiyūn avec une ancienne citerne, la citerne de 'Aqaba. Un jour, il avait vu un ou deux hommes à côté de cette citerne, l'un d'entre eux avec un instrument... Ils venaient en tant que touristes ou quelque chose comme ça, ils étaient Britanniques ou Américains... Mon père a demandé : « Que fais-tu ici ? ». Il lui a répondu : « Tu ne sais pas qu'en dessous de cette citerne il y a un lac d'eau ? » « Comment ça ? Nous, les habitants de cette région, n'avons pas d'eau à boire. » - Tu sais, il y avait des juifs à 'Assiyūn, mais ils étaient une minorité, c'était des voisins - ils étaient des nôtres (*jama'atna ya'nī*) - ils étaient une minorité. Ils avaient acheté des terrains à des gens de Bethléem, des chrétiens. - Mon père a dit : « Pourquoi on ne s'aide pas pour profiter de cette eau, ensemble, vous et nous ? Comme ça, nous aurons tous à boire. » L'autre lui a répondu : « Non, *khabībī*, [*sic, en arabe parlé avec un accent hébreux*] cette eau, on en profitera quand ses propriétaires viendront. » « C'est qui ses propriétaires ? » « Quand ils viendront, à ce moment là, tu sauras qui ils sont. » « Mais c'est nous les propriétaires ! » « Non, ses propriétaires viendront. » Ça voulait dire que les juifs étaient les propriétaires. Ça s'est passé quand mon père C'était peut-être dans les années 40, avant 48.

Il y avait des juifs à cette époque, quelques familles, ils vivaient avec les gens, côte à côte. Ils étaient à 'Assiyūn. Ils se rendaient visite. Il y avait une famille, la famille du cheikh Ibrāhīm qui vivait à côté de chez eux. [...] Leurs rapports étaient bons avec Ibrāhīm, ils le traitaient comme un de leurs vieux. [...]

¹⁶¹¹ Il y a une ressemblance entre les deux dénominations, mais selon le site Internet officiel du bloc d'Etzion, ce nom viendrait du nom du fondateur d'une des colonies juives fondées dans les années 1930 dans cette région, Shmuel Holtzman (Holtz ou Holz en allemand se traduisant en hébreu par Etz).

¹⁶¹² Entretien avec Umm As'ad et Umm Shukrī, Amman, 8 mars 2006.

US : [...] Il y en avait quelques-uns avant 1948. Mais quand il y a eu l'occupation de 1948, les juifs étaient bien entendu dans leur région et nous dans la nôtre. [...] Les gens de la colonie qui est là aujourd'hui, je ne sais pas d'où ils sont, mais il y a beaucoup d'orthodoxes, [les femmes] portent un foulard et des collants. La majorité ce sont des religieux. [...] La colonie qu'ils ont construite s'appelle 'Assiyūn. Ils ne vont jamais partir de cette colonie. Ils disent que 'Assiyūn est à eux. [...] Pour la construire, ils ont pris tous les terrains de mon beau-père, tous, en 1973, ils ont tout pris et n'ont rien laissé. [...] ils étaient à 'Assiyūn avant 1948 à l'époque des Britanniques, quelques familles, deux, trois peut-être. Il y a eu une bataille là, la bataille de 'Assiyūn. C'est la bataille dans laquelle 'Alī Muḥammad¹⁶¹³ a été tué, non ?

UA : Oui, c'était à 'Assiyūn. Ils vivaient avec les gens comme des voisins. Ensuite, quand les Britanniques sont partis... ils ont quitté 'Assiyūn.

US : Mais ils continuaient à dire : 'Assiyūn est à nous.

UA : Ils continuaient de dire : 'Assiyūn est à nous. Bien qu'ils n'aient été que deux, trois familles à l'époque.

US : Quand ils sont retournés en 1967, je me souviens quand ils sont revenus... Ils ont fait des célébrations, sans pareilles. Ils avaient attendu en faisant des vœux (*nuthura*) comme nous on attend, ils avaient attendu comme nous, pour se marier à 'Assiyūn ... *Lā illāhi, Allah lā yajburhum* [Que Dieu ne leur apporte pas son aide]. Quand on est allé à 'Assiyūn quelques jours après qu'ils l'aient occupée.... Ils avaient détruit les maisons de mon beau-père, c'était triste.

UA : Et effectivement, comme ils l'avaient dit à propos de l'eau, quand ils sont retournés en 1967 [...] ils ont fait monter l'eau.. quand ils l'ont ouvert [la citerne], l'eau est sortie comme une fontaine tellement la pression était forte, tout le terrain autour était comme une rivière.... Ils travaillaient avec les Anglais, c'est eux qui leur donnaient les cartes [de la région] et tout. Ils les aidaient. [...]

¹⁶¹³ Un des *shuhadā'* d'Arṭās.

US : [...] Une fois, un avion est venu se poser sur notre terrain. C'était en été. Mon père a commencé à parler avec eux. « Qu'est-ce que vous faites ici ? Pourquoi êtes-vous venus ? » Ils ont dessiné une croix sur la terre, ils ont mis de la couleur, rouge je crois, et puis il ont posé un bout de fer. Mon père leur parlait et ils ne répondaient pas.

FN : C'était quand ?

US : C'était peut-être en 1964 ou en 1963.... Je ne sais pas. Dans les années 1960. Après 1967 – mon père avait bien sûr enlevé la marque – quand ils sont revenus, un avion s'est posé *au même endroit*. Ils ont commencé à chercher et ils ont dit à mon père : « Tu l'as enlevée, mais on sait où elle est. » Ils avaient des cartes avec eux. Ils avaient une photo de la maison de mon père. Quand mon père l'a agrandie et que mon frère Maḥmūd a porté plainte avec l'aide d'un avocat, ils ont dit : « Voilà la photo. On n'avait rien dit pendant un moment parce que ça nous arrangeait. Mais on sait comment était votre maison. C'était une chambre. Vous l'avez agrandie un peu, ok, mais maintenant c'est trop. Vous êtes dans une zone militaire, c'est interdit d'y construire. »

FN : Qu'est ce qu'ils ont mis à l'endroit où ils avaient mis la marque ?

US : Pour le moment rien. Ils le considèrent comme confisqué. Pourquoi mon neveu, qui y a construit, continue-t-il d'avoir peur ? Ils ont peur parce qu'il n'y a pas de permis pour la maison. Plus à l'intérieur, vers la maison de [...], on a des permis, mais sur tous les terrains de ma famille, la construction est interdite. Ils [les Israéliens] avaient prévu d'y construire un aéroport. Parce que c'est un endroit surélevé.... Pour des « raisons sécuritaires » ces terrains sont confisqués. Maintenant il y a une procédure judiciaire pour cette affaire. ...

Les colons juifs de la région de 'Assiyūn n'étaient donc que « deux ou trois familles » selon Umm As'ad et ils avaient de bons liens de voisinage avec les Raṭāsna qui étaient installés dans les collines. Elle précise qu'ils avaient acheté les terrains à des familles chrétiennes de Bethléem, et non à des Raṭāsna. (« Tu sais, il y avait des juifs à 'Assiyūn, mais ils étaient une

minorité, c'était des voisins, - ils étaient des nôtres (*jama'atna ya'nī*) - ils étaient une minorité. Ils avaient acheté des terrains à des gens de Bethléem, des chrétiens. ») Elle répète deux fois qu'ils étaient une minorité et ce, probablement pour souligner que les rapports de force étaient en faveur des Raṭāsna. Elle les décrit comme des *jama'atna*, un terme qui vient de *jama'a* (groupe) qui, dans ce contexte, dénote leur proximité des Raṭāsna. Elle intègre l'histoire de leur présence à son récit de la rencontre entre son père et deux hommes occidentaux près de la citerne de 'Aqaba mais en qualifiant le groupe de colons de *jama'atna*, elle les différencie des deux hommes qui, eux, représentent la volonté de spolier la ressource hydraulique dans la région de 'Assiyūn. Pour elle, les colons de 'Assiyūn ne faisaient pas partie de cette démarche colonialiste.

Par ailleurs, les deux histoires que racontent Umm Shukrī, et Umm As'ad – l'une sur la source souterraine et l'autre sur la marque de confiscation – illustrent ce que ces deux femmes trouvent inquiétant chez les Israéliens : leur capacité d'anticipation, leur planification précise et le soutien américain et britannique dont ils jouissent. Dans ces histoires, on voit comment les villageois se sentent dépassés par l'aptitude des Israéliens à planifier. Certes, Umm As'ad reconnaît que les Israéliens doivent beaucoup à l'aide des Britanniques, mais le sentiment général qui ressort de ces récits est un sentiment d'impuissance des villageois face à la machinerie israélienne. Les représentants du pouvoir israélien sont mystérieux, dotés d'outils inconnus des villageois, et ils ressemblent parfois à des moteurs en marche. Ainsi, dans la deuxième histoire, racontée par Umm Shukrī, les Israéliens ne parlent pas et ce refus de dialogue les rend encore plus intouchables.

Dans l'histoire de la source souterraine, quand Umm As'ad rapporte ce que les deux étrangers avaient expliqué à son père, son choix des mots est fort intéressant. Elle prononce *khabībī* comme beaucoup d'Israéliens prononcent le mot arabe *ḥabībī*. L'expérience de l'occupation militaire après 1967 a donc un impact sur la manière dont les Raṭāsna perçoivent aujourd'hui les interactions des étrangers avec leurs propres ancêtres avant 1948.

L'adoption de Sitt Luīz et Sitt Halīma et l'oubli de Sitt Mīlia

Parmi tous les étrangers qui sont passés à Arṭās, deux occupent une place à part : Louise Baldensperger et Hilma Granqvist. Ces deux femmes ont fait l'objet d'une sorte d'adoption dont on ne peut pas décrire la forme exacte dans le passé mais dont on peut aisément constater les

effets dans la mémoire collective des Raṭāsna. Le terme adoption, désigne ici une pratique qui vise à « générer, élargir et gérer¹⁶¹⁴ » l'environnement social des Raṭāsna, pour reprendre une idée évoquée par Hélène Claudot-Hawwad à propos des parents non apparentés des Touaregs.

En effet, le fait que les villageois aient attribué à ces deux Européennes un nom arabe, précédé par le terme respectueux de Sitt (semblable à Madame), démontre la volonté des Raṭāsna de les intégrer dans la communauté villageoise, et ce, même rétrospectivement. Elles ne sont donc pas connues sous leur nom européen mais surtout et, presque exclusivement, sous leur nom d'adoption. Louise Baldensperger est appelée Sitt Luīz (ou Luīza), nom proche du mot arabe signifiant verveine. Hilma Granqvist, quant à elle, est appelée Sitt Ḥalīma, rappelant Ḥalīma, la nourrice du prophète Muḥammad. Ces noms d'adoption les ont donc, en quelque sorte, arabisées, peut-être même islamisées, et les ont incontestablement rendues familières.

Les Arṭāsiyāt d'Amman ont toutes entendu parler de Louise Baldensperger et de Hilma Granqvist sous leurs noms d'adoption de Sitt Luīz et Sitt Ḥalīma. L'image qu'elles se sont faite à partir de ce qu'elles ont entendu est évidemment assez floue et il n'est pas étonnant que les deux Européennes soient parfois interchangeables dans la mémoire collective d'aujourd'hui. Quant à Emilia Meshullam, connue au village pendant les années du mandat britannique sous le nom de Sitt Mīlia, elle a quasiment disparu de la mémoire collective des Raṭāsna. C'est un constat que j'ai pu faire lors de mon travail de terrain à Amman et qui est confirmé par son absence de tous les écrits récents sur Arṭās. Cet oubli est étrange car Emilia était contemporaine de Sitt Luīz et faisait partie, par alliance, de la famille Baldensperger.

L'adoption de Sitt Luīz et de Sitt Ḥalīma

Si la mémoire de Sitt Luīz et de Sitt Ḥalīma est relativement vague chez les Arṭāsiyāt d'Amman, c'est probablement parce que les villageoises sont aujourd'hui éloignées de leur lieu d'origine et des activités du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien d'Arṭās, responsable, en partie, du maintien et même de la renaissance de cette mémoire. L'un des projets culturels organisés par le Centre a tout de même traversé le Jourdain et permis aux Raṭāsna d'Amman de s'y associer. Il s'agit de l'exposition nomade qui a mis côte à côte les photos de Hilma Granqvist

¹⁶¹⁴ Claudot-Hawwad, 2006, p. 198.

et celles de Mia Grondahl, prises en 1998. Comme nous l'avons déjà dit plus haut, cette exposition a attiré de nombreux Raṭāsna résidant dans la capitale jordanienne. Selon Mia Grondahl, grâce aux clichés pris par Granqvist, les habitants d'Arṭās ont eu le rare privilège de voir des photographies de leurs ancêtres :

Do you know what happens when somebody recognizes an old relative ? They kiss the photo! No, that's not true. People don't kiss a piece of paper; they feel they are kissing a beloved mother, father, grandmother, grandfather, aunt, uncle and cousin. My copy of *Portrait of a Palestinian Village* must be the most kissed book in the world!¹⁶¹⁵

Mia Grondahl et Celia Rothenberg, ont toutes deux témoigné de l'enracinement du souvenir de Hilma Granqvist et de Louise Baldensperger à Arṭās. C'est en réalisant son travail de terrain à Arṭās de 1995 à 1996 que Celia Rothenberg a pu constater la vivacité de cette mémoire, non seulement au sein de la génération des contemporains de Sitt Luīz et Sitt Ḥalīma, mais aussi parmi les générations suivantes. Ensemble, ces deux femmes ont laissé une telle trace dans la mémoire collective des habitants d'Arṭās qu'il est difficile de les dissocier. La façon dont les Raṭāsna commencent et terminent tout récit les concernant est très intéressante. Ils évoquent souvent, en début de conversation, les membres de leur famille qui connaissaient Sitt Luīz et Sitt Ḥalīma et essaient, en conclusion, de se rappeler des membres de la famille de ces dernières qui sont venus à Arṭās ou ont écrit des lettres. Ils pensent souvent que les deux femmes étaient de la même famille, des cousines peut-être, et que Celia Rothenberg a aussi un lien de parenté avec elles. Ainsi, explique l'anthropologue, les Raṭāsna ont créé un arbre généalogique imaginaire qui lie tous les chercheurs étrangers entre eux et aussi à leurs ancêtres¹⁶¹⁶.

La comparaison des récits des trois générations d'Arṭāsiyāt d'Amman nous permet de constater que la mémoire de ces femmes, et de Sitt Luīz en particulier, devient progressivement moins précise. Sur ce point, l'entretien mené avec les trois générations d'Arṭāsiyāt chez Umm Jibrīl s'est révélé particulièrement intéressant. Ceux de la génération d'Umm Jibrīl, née dans les années 1930, ont entendu leurs parents parler de Sitt Luīz. Umm Jibrīl a entendu dire que Sitt Luīz aimait beaucoup le village, qu'elle y vivait comme les Raṭāsna, et qu'elle avait de bons rapports avec les villageois. Quant à Hilma Granqvist, on a d'elle le souvenir d'une femme qui a

¹⁶¹⁵ Grondahl, 2000, p. 8.

¹⁶¹⁶ Rothenberg, 1999, pp. 147-148.

photographié le village. Ce sont surtout ses photos, élément concret, qui rappellent sa présence au village. Interviewée à propos de la présence d'étrangers au village, Umm Jibrīl dit :

Longtemps des étrangers ont vécu chez nous, et ils avaient des terrains et des maisons. L'autre [*sic*], elle sortait et elle prenait des photos de tout le village. Il y a beaucoup de souvenirs d'eux. Et puis on a un couvent chrétien chez nous, et avant le couvent il y avait Sitt Luīz, ah, elle aimait beaucoup le village, elle était étrangère. Elle y vivait à l'époque de ma mère et de mon père. Elle y vivait, elle a aimé Arṭās, elle y est restée, elle y a fait construire. Sa maison existe encore maintenant, ils l'ont achetée, la famille de Mūsā Khalīl [...] Elle vivait à Arṭās comme les gens d'Arṭās. Mais c'était à l'époque de ma mère et de mon père. [...] elle et les gens d'Arṭās sont morts et leurs rapports étaient bons...¹⁶¹⁷.

Les personnes de la génération des 30 à 40 ans, représentée dans cet entretien par Ṣālīḥa, ont entendu parler de Sitt Luīz et savent qu'elle était aimée mais les seuls éléments concrets à leurs yeux sont les lieux nommés en son honneur, telle que sa maison, connue sous le nom de *Shu'ayb al-Sitt Luīz*, et l'arc de sa maison, visible depuis la rue, qu'on appelle *Bawwābat al-Sitt*.

Parmi les Arṭāsiyāt d'Amman, Umm Shukrī est celle qui a le plus entendu parler de Louise Baldensperger car sa grand-mère a vécu avec elle, dans sa maison. Comme Umm Shukrī est également la petite nièce de Ḥamdīya Sanad et de 'Alya Ibrāhīm, elle s'est beaucoup intéressée à Louise Baldensperger et à Hilma Granqvist. Mais elle connaît davantage d'anecdotes à propos de Sitt Luīz. Umm Shukrī rapporte que ses grand-parents ont vécu dans une partie de la maison de Sitt Luīz au début de leur vie conjugale et qu'ils n'ont déménagé qu'après la naissance de leur deuxième enfant. Sa grand-mère aidait Sitt Luīz aux tâches domestiques tout comme 'Alya Ibrāhīm, Ḥamdīya Sanad et la femme de 'Alī Abū Sawī : « ... elles faisaient le ménage pour elle, le linge, la cuisine...tout le travail de femmes. Elle ne faisait rien de tout ça. » 'Alī Abū Sawī et sa famille sont restés dans la maison après le décès de Sitt Luīz. « Il est resté, lui et ses enfants. Est-ce qu'elle la lui avait offert, ou vendue, ça je n'en sais vraiment rien. Mais il est resté dedans, je me rappelle que lui et sa femme sont morts dans cette maison¹⁶¹⁸. »

¹⁶¹⁷ Entretien chez Umm Jibrīl, Amman, 30 janvier 2006.

¹⁶¹⁸ Entretien avec Umm Shukrī, Amman, 6 décembre 2005.

En dépit de tout ce qu'elle a entendu dire au sujet de Louise Baldensperger, Umm Shukrī n'a pas bien cerné son identité. Ainsi, lorsqu'elle feuilletait le livre de photographies de Hilma Granqvist à l'occasion de notre première rencontre, elle a montré Hilma du doigt et a dit à son fils : « C'est elle, Sitt Luīz, qui a vécu toute sa vie à Arṭās¹⁶¹⁹. » Mais elle a aussi précisé que Louise était anglaise, erreur révélatrice, qui peut s'expliquer de deux façons : d'une part, Louise parlait certainement fréquemment l'anglais, ce qui a pu entraîner une confusion sur sa nationalité ; d'autre part, Umm Shukrī pense qu'elle était anglaise parce que « l'étranger » en Palestine sous mandat britannique était le plus souvent anglais.

*Extrait du carnet de terrain : entretien avec Umm Shukrī (US)*¹⁶²⁰

FN : Qu'est ce qu'elle [ta grand-mère] te racontait sur Sitt Luīz ?

US : Qu'est ce qu'elle me disait ? Elle l'aimait beaucoup. Tu vois, imagine, *celle-là* était chrétienne, mais ma grand-mère aurait pu mourir pour elle. Elle parlait même de ses frères comme s'ils étaient ses frères à elle, comme si elle les aimait. Elle disait que [Louise] était quelqu'un de bien, elle était généreuse et qu'elle avait de la peine pour les gens. Les gens n'avaient rien, pas d'argent, ils étaient très pauvres... Il n'y avait ni école, ni rien. Mais elle était solidaire, les soutenait, leur donnait ... Elle parlait toujours d'elle, elle ne l'a jamais oubliée. Elle disait même : *Allah yarḥamha* [Que Dieu lui accorde sa miséricorde]. Quand je lui disais 'Mais elle était chrétienne.', elle me disait 'Non, ne dis pas ça d'elle.' Vraiment ! Je lui disais que *ceux-là* sont des mécréants et elle me disait, non, elle n'est pas comme ça (*elle rigole*). A cause de sa naïveté, c'était la conception qu'elle avait d'elle, parce qu'elle avait tant d'amour pour elle, elle ne la considérait pas comme une membre des *naṣāra* [chrétiens] ceux qui sont devenus mécréants. *Subḥān Allah*.

FN : T'a-t-elle expliqué pourquoi Sitt Luīz s'était installée à Arṭās ? Comment t'a-t-elle t'expliqué la raison de sa présence au village ?

US : Ça, elle ne me l'a pas expliqué. J'étais petite, je ne pouvais pas comprendre. Mais j'ai compris qu'elle avait habité avec elle, qu'elle parlait toujours d'elle, qu'elle l'aimait, elle parlait d'elle toujours en bien et de ses frères, qui étaient des

¹⁶¹⁹ Rencontre avec Umm Shukrī, Amman, 23 septembre 2005.

¹⁶²⁰ Entretien avec Umm Shukrī, Amman, 6 décembre 2005.

chevaliers, qui étaient fiers, bons et généreux, elle parlait toujours d'eux. Sa vie était liée à la vie de Sitt Luīz d'une manière étrange comme si elle était sa sœur, sa jumelle... C'est tout ce que je sais. La raison de sa présence ? Je ne sais pas. ... Elle était très attachée à elle parce que tu sais, elle était encore petite quand elle s'est mariée, à 12 ans, et qu'elle a commencé à habiter avec elle, l'autre [Louise] était bien sûr plus âgée qu'elle. Ma grand-mère n'avait pas de sœur, alors elle l'a considérée comme une sœur, comme une mère....elle s'occupait d'elle.

Le souvenir de Sitt Luīz transmis à Umm Shukrī par sa grand-mère est l'image d'une personne bonne et généreuse, qui aimait les Raṭāsna et était aimée en retour. Le souvenir des frères de Louise Baldensperger est pareillement positif ; Umm Shukrī a seulement entendu parler de trois des frères de Sitt Luīz et se rappelle seulement du nom d'*Anari* (Henri)¹⁶²¹. Le lien entre la grand-mère d'Umm Shukrī et Sitt Luīz était fort ; elles étaient comme les membres d'une même famille. Umm Shukrī dit avoir eu une discussion avec sa grand-mère au sujet de la différence d'appartenance religieuse entre elle et Sitt Luīz. Umm Shukrī était alors une enfant et il est peu probable qu'elle ait vraiment eu cette discussion avec sa grand-mère. Quoiqu'il en soit, son point de vue sur Louise est aujourd'hui bien défini, surtout lorsqu'il est question de son appartenance religieuse. La grand-mère voyait Louise Baldensperger comme quelqu'un de bien et *donc* quelqu'un de proche et ne la considérait pas du point de vue de son appartenance religieuse tandis que la petite-fille se concentre davantage sur cette différence et ne semble pas vouloir donner à Louise un statut exceptionnel dans ce qu'elle considère comme un cadre général. La vision d'Umm Shukrī crée ce que Liisa Malkki appelle une catégorie essentielle de différence, une différence qui ouvre un fossé. De toutes mes interlocutrices à Amman, Umm Shukrī a été la seule à parler ainsi de Sitt Luīz. Toutes les autres femmes ont donné une image positive de Sitt Luīz et de ses interactions avec les villageois sans s'attarder sur le fait qu'elle était chrétienne.

L'oubli de Sitt Mīlia

Sitt Mīlia n'a jamais été mentionnée dans les récits des Arṭāsiyāt d'Amman et quand je leur ai demandé si elles connaissaient son nom, elles ont répondu qu'il ne leur était pas familier.

¹⁶²¹ Rencontre avec Umm Shukrī, Amman, 23 septembre 2005. Les trois frères dont sa grand-mère parlait étaient vraisemblablement Philip, Emile et Charles Henri car ils sont restés plus longtemps à Arṭās que les autres frères.

La mémoire de la fille de John Meshullam, contemporaine de Sitt Luīz et sa belle-sœur pendant quelques années, semble s'être estompée. Mais il reste une trace toponymique de sa présence au village : sur les cartes des terrains agricoles d'Arṭās, on trouve, en effet, une parcelle portant le nom de Ḥarīkat Mīlia. Il semble que cette parcelle ait été achetée par le Prince Alfred d'Angleterre en 1859 et confiée à John Meshullam¹⁶²².

Lors d'un entretien avec les trois générations d'Arṭāsiyāt chez Umm Jibrīl, les mécanismes de l'oubli de Sitt Mīlia ont été, en partie, révélés :

*Extrait du carnet de terrain – Rencontre chez Umm Jibrīl (UJ), avec Umm Shukrī (US), Umm Aḥmad (UA) et Ṣāliḥa (SA)*¹⁶²³

FN : J'ai une question. J'ai vu le mot Ḥarīka sur une carte, qu'est-ce que c'est ?

US : Ḥarīka, c'est un terrain (*maṭīqa*). Je ne sais pas pourquoi on l'appelle Ḥarīka. Tu sais où est Jabal Abū Zayd ? C'est la montagne en face du village. Il y a un terrain côté est qu'on appelle Ḥarīka, ils disent que c'est Ḥarīkat al-Madanī.

SA : C'était à Sitt Luīza.

US : Oui, c'est correct, ça appartenait à Sitt Luīza.

UJ : Non, ça ne lui appartenait pas.

SA : Mais si, ça lui appartenait.

UJ : Je ne sais pas.

FN : De quoi te souviens-tu à propos de la Ḥarīkat al-Madanī. A qui appartient-elle ?

UJ : C'est à Sitt Luīza.

US : On dit que Sitt Luīza a donné ce terrain à la famille Dār al-Madanī.

FN : Qui est Dār al-Madanī ?

US : C'était des Ta'āmra à l'origine. Des Ta'āmra qui habitent toujours au village. [...].

FN : J'ai entendu un autre nom pour Ḥarīkat al-Madanī : Ḥarīkat Mīlia.

¹⁶²² Voir chapitre 3.

¹⁶²³ Entretien chez Umm Jibrīl, Amman, 30 janvier 2006.

US : C'est vrai, c'est Ḥarīkat Mīlia, [ce terrain] n'appartenait pas à Sitt Luīz, c'est vrai... [...] Oui, oui, c'est vrai. Ma grand-mère la connaissait, elle parlait d'elle. Mais qui c'était, je ne sais pas.

UJ : C'était à l'époque de nos mères et pères...

FN : Tu ne te rappelles pas de ce qu'elle t'a raconté sur Mīlia?

US : Non, je ne me rappelle pas. Mais cette maison où ils habitent 'Aṭā' Allah et Shaḥḥādah al-Madanī, cette maison était à elle. Elle leur a peut-être donné ou vendu la maison, je ne sais pas.

UA : Il y avait du thym sur la colline de la Ḥarīka....

US : ... du thym, des vignes, des amandiers...

FN : Tu ne sais pas de quel pays elle était originaire, si elle était mariée ou non ?

US : Non, Dieu seul le sait, je pense qu'elle était peut-être anglaise... Ma tante au village pourrait te donner plus d'informations. Je pense qu'elle était anglaise.

C'est la mention du terme Ḥarīka qui a lancé la discussion. Umm Shukrī a ensuite évoqué Ḥarīkat al-Madanī. Les al-Madanī font partie des familles de Ta'āmra qui habitent aujourd'hui la maison de Sitt Mīlia. Šāliḥa, la plus jeune du groupe, a, elle, déclaré que le terrain appartenait à Sitt Luīz. Umm Shukrī a d'abord confirmé, mais Umm Jibrīl a contredit l'attribution de Ḥarīkat al-Madanī à Sitt Luīz. Néanmoins, quand la question a été posée directement à Umm Jibrīl de savoir à qui appartenait le terrain, elle a rejoint l'avis de la majorité. Umm Jibrīl s'est peut-être souvenu du nom d'origine du terrain et le nom Mīlia lui a peut-être paru un moment familier, mais en se taisant, elle s'est conformée à la mémoire collective dominante à Arṭās, qui attribue toutes les traces de la présence occidentale à Louise Baldensperger et à sa famille. Quand j'ai dit que j'avais entendu le nom de Ḥarīkat Mīlia en référence à ce terrain, Umm Shukrī s'est souvenu avoir entendu parler de Mīlia par sa grand-mère mais elle ne savait plus qui elle était. Elle s'est alors rappelé que la maison est aujourd'hui habitée par la famille al-Madanī et a suggéré que Mīlia était anglaise mais elle n'en était pas certaine. La dernière des Meshullam, qui a vécu à Arṭās en même temps que Louise Baldensperger, a donc été oubliée ; même les traces toponymiques et physiques de sa présence au village ont été attribuées à Louise Baldensperger.

Comment expliquer cet oubli ? Il est possible qu'Emilia Meshullam ait eu davantage de liens avec les Ta'āmra qu'avec les Raṭāsna, comme semble l'indiquer le fait que sa maison soit aujourd'hui habitée par les al-Madanī. Mais, même dans ce cas, est-il vraiment possible qu'une petite communauté villageoise ait oublié une étrangère sur les deux qui vivaient au village à cette époque ? De plus, le nom de Ḥarīkat Mīlia pourrait fonctionner comme aide-mémoire, tout comme Shu'ayb al-Sitt Luīz nourrit le souvenir de Louise Baldensperger. La possibilité que cet oubli représente, en fait, l'autre face d'une mémoire sélective ne peut alors être exclue.

Il est possible que la décision d'oublier la famille Meshullam ait été initiée par la génération des parents de mes interlocutrices, la génération qui a véritablement vécu les événements conduisant à 1948. Cette démarche expliquerait pourquoi il n'existe aujourd'hui aucun souvenir de Sitt Mīlia, alors qu'elle était contemporaine de Sitt Luīz, dont on se souvient si bien. Les parents de mes interlocutrices ont pu assimiler John Meshullam aux Britanniques, auteurs de la Déclaration de Balfour et donc collaborateurs du sionisme, ou même aux colons sionistes. La possibilité d'un tel amalgame est tout à fait envisageable, à l'instar de l'historiographie israélienne qui présente souvent les colons occidentaux non affiliés au mouvement sioniste, tels que les Templiers allemands, comme des proto-sionistes. Il est également possible que les Raṭāsna ne veuillent pas admettre une présence juive précoce à Arṭās susceptible de « donner raison » à l'historiographie sioniste, qui essaie à tout prix de créer l'image d'une antériorité juive en Palestine.

Si l'on considère la dimension téléologique de la mémoire collective, dont les objectifs sont toujours liés au présent et à l'avenir¹⁶²⁴, il semble que la génération des parents de mes interlocutrices ait décidé de créer un âge d'or pour la période d'avant 1948, un âge d'or qui se manifeste surtout par une coexistence paisible avec des Occidentaux tels que Sitt Luīz et Sitt Ḥalīma. Pourrait-on aller jusqu'à dire une coexistence paisible avec des Occidentales ? Il s'avère en effet que le genre représente un facteur non négligeable dans l'adoption de Sitt Luīz et Sitt Ḥalīma. Les femmes étrangères s'intègrent plus facilement à la communauté même sans se marier. Les rapports de force homme-femme jouent également un rôle : une femme étrangère est, en effet, moins menaçante qu'un homme étranger dans une société où l'ordre est établi sur une base patriarcale.

¹⁶²⁴ Candau, 1996, p. 31.

Néanmoins, Sitt Mīlia n’a pas été intégrée à cet âge d’or imaginaire. C’était une femme, certes, mais c’était aussi la fille d’un homme dont les alliances et les croyances étaient trop proches du sionisme pour qu’il soit « intégrable » à la mémoire de cette époque dorée qui a précédé la *nakba*. Dans la mesure où la *nakba* signale un moment de défaite pour le peuple palestinien, l’âge d’or de l’avant-*nakba* doit présenter les Palestiniens comme les maîtres de leur destin. La présence de colons « proto-sionistes » est donc incompatible avec cette image. Comment pourrait-on intégrer une colonie « proto-sioniste » à un passé reconstruit dans le but de montrer que l’horizon était alors sans limites pour les Palestiniens, et qu’ils restaient – malgré tout – maîtres de leur destin ? Si le récit avait intégré la présence de ces colons, il aurait peut-être été trop embrouillé pour inspirer une confiance identitaire ou, tout simplement, pour servir d’évasion nostalgique dans un présent difficile et face à un avenir peu encourageant. La génération née autour de 1948, dont certaines de mes interlocutrices à Amman font partie, a reçu une version de la mémoire collective qui exclut tous les éléments du passé susceptibles d’être considérés comme annonceurs de la *nakba*. Les Raṭāsna ont donc créé un lien idéologique entre la plupart des colons occidentaux du 19^e siècle et le mouvement sioniste, à l’instar de nombreux historiens. Dans cette conception, il y a une logique fataliste qui fait de la victoire du mouvement sioniste un aboutissement inéluctable de l’histoire de la Palestine depuis le début du 19^e siècle¹⁶²⁵. Toutefois, chez les Arṭāsiyāt, cette logique fataliste n’est pas omni-présente. Ainsi, les récits sur la coexistence avec les juifs de ‘Assiyūn semblent exprimer que, sans l’emprise de l’idéologie sioniste et sans le soutien britannique aux aspirations sionistes en Palestine, *une autre histoire aurait été possible*.

La narration et l’identité

*Seeing narratives as part of the process of identity formation, as both constitutive and constituted by identity, circumvents problems of essentialism and structural determinism. Narratives produce people, but people also produce narratives. Some, however, speak with more authority than others*¹⁶²⁶.

La mémoire collective des Arṭāsiyāt d’Amman n’est qu’un élément d’une mémoire bien plus vaste. Elle est liée à la mémoire collective des Raṭāsna du village mais elle est également

¹⁶²⁵ L’invasion de Napoléon en 1799 à Acre est à ce propos souvent citée comme le début de la période qui annonce la victoire du sionisme.

¹⁶²⁶ Moors, 1995b, p. 19.

une mémoire d'exil, avec ses spécificités par rapport à la mémoire collective villageoise. La mémoire collective analysée ici est une mémoire de femmes et son prisme est différent de celui des hommes sur certains aspects de la vie sociale, même si les femmes et les hommes ont aussi des points de vue communs. Ainsi, les *Arṭāsiyāt* accordent une place importante à la vie quotidienne dans leurs récits et elles parlent longuement des travaux de tous les jours et des événements sociaux tels que les mariages et les décès. En même temps, l'histoire événementielle, sous la forme de la violence et de la guerre, s'insère dans leurs récits et incite à une réflexion sur le destin collectif des Palestiniens.

La société palestinienne, comme de nombreuses sociétés partout dans le monde, attribue la préservation des traditions aux femmes et les considère comme les gardiennes d'une mémoire vécue, à l'opposé de la mémoire documentée qui est généralement réservée aux hommes¹⁶²⁷. L'immobilisme que sous-entend une telle caractérisation de conservatisme féminin ne se retrouve pas pour autant dans les récits mémoriels des *Arṭāsiyāt* d'Amman. Les femmes ne se contentent pas de restituer la vie d'antan en projetant des images pastorales, elles s'engagent dans des analyses à portée sociale et politique, tenant compte des derniers développements à *Arṭās* et en Palestine en général.

Dans ce contexte, elles voient leur contact avec les chercheurs des universités européennes et américaines comme une occasion de témoigner de la situation des Palestiniens en général, assumant ainsi un rôle politique actif. Ce rôle passe par la narration, dont les *Arṭāsiyāt* reconnaissent l'importance en termes de survie du peuple palestinien. La narration se positionne dans un double contexte ; d'une part, face au récit sioniste, les *Arṭāsiyāt* proposent un contre-récit, porteur d'une identité nationale forte qui défie généralement l'image du peuple vaincu. Toutefois, cette narration n'occulte pas le pouvoir supérieur, voire la dominance, des sionistes / Israéliens dans la constellation sociopolitique quotidienne des Palestiniens. D'autre part, les récits des *Arṭāsiyāt* sont aussi des exemples d'« histoires locales » ou de « petits récits » par rapport à la

¹⁶²⁷ Pirinoli, 2006, p. 109. Christine Pirinoli, dans une analyse des clichés publiés à l'occasion du cinquantenaire de la *nakba* dans le quotidien palestinien *al-Ayyām*, fait le constat suivant : « On assiste à un double mouvement : alors que les hommes émanent du passé, les femmes personnifient le présent reconstruit à l'image de ce passé ; alors que les hommes fondent leur récit sur des « preuves » tangibles, les femmes semblent constituer une « preuve » en soi en ce qu'elles symbolisent et réactualisent cette vie d'avant la catastrophe. Elles ne sont pas narratrices de la mémoire, mais elles ont inscrit cette mémoire, ou plutôt cette « tradition réinventée », dans leur corps, par leur posture, leur activités ou leurs vêtements. » (*ibid.*).

« grande narration » ou « méta-narration » du nationalisme palestinien¹⁶²⁸. Ainsi, implicitement, les Arṭāsiyāt rejettent le rôle conservateur réservé aux femmes par la méta-narration nationaliste et mettent en valeur le rôle actif des femmes dans la lutte quotidienne pour les droits nationaux palestiniens. Bien entendu, elles ne rejettent pas consciemment le rôle conservateur attribué aux femmes, mais leurs récits produisent tout de même une image différente du rôle de la femme dans la société. En même temps, les petits récits des Arṭāsiyāt s'inscrivent dans le grand cadre de la meta-narration nationaliste à travers les liens que ces récits établissent entre le destin collectif des Raṭāsna et le destin collectif du peuple palestinien. Comme nous l'explique Annelies Moors dans un article sur un groupe de Palestiniennes qui vivent dans le camp de réfugiés de Balata à Naplouse et travaillent en Israël, c'est dans la relation des différents récits entre eux que l'on se rend compte des multiples possibilités de ces récits :

People make sense of their world through narratives, but do so in a world already constructed through narratives. Turning to the contents of narratives and the way in which various narratives are related to each other, the grand – small distinction as constructed by Lyotard is of little use, as it posits an *a-priori* binary contrast. Dealing with narratives as posited within various field of power, stories of Palestinian nationalism may be seen as 'small' and 'liberating' in regard to the Zionist / Israeli project, but also as a narrative of mastery, silencing the small stories of gender and class in the life stories of Palestinian women workers in Israel¹⁶²⁹.

¹⁶²⁸ Je reprends ici la manière dont Annelies Moors explique l'utilisation des idées de Jean-François Lyotard dans une étude des récits de femmes palestiniennes qui vivent au camp de réfugiés de Balata à Naplouse et qui travaillent en Israël (Moors, 1995b).

¹⁶²⁹ Moors, manuscrit, 1995b, p. 18. Ceci est la version manuscrite de l'article « Crossing Boundaries, Telling Stories : Palestinian Women working in Israel and poststructuralist theory », incluse dans la bibliographie. Je remercie chaleureusement Annelies Moors de me l'avoir envoyée.

CHAPITRE 6

DE LA MEMOIRE A LA STRATEGIE : L'EXEMPLE DU CENTRE DU PATRIMOINE POPULAIRE PALESTINIEN A ARTĀS

Au début du 20^e siècle, Artās a fait, nous l'avons vu, l'objet d'une étude monographique de la part de Hilma Granqvist qui définissait sa recherche comme ethnologique bien qu'elle ait nettement dépassé cette discipline. A l'époque, l'ethnologie était surtout caractérisée par l'éloignement géographique de son objet¹⁶³⁰ : « les sauvages » des autres continents, qui ont plus tard été appelés « les peuples primitifs ». A travers le travail du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien (*Markaz Artās li'l-Turāth al-Sha'bī al-Filastīnī*), le savoir ethnologique produit sur Artās par une anthropologue européenne a été intégré au savoir local en tant que folklore. Le folklore, qui entretient partout des liens étroits avec le nationalisme¹⁶³¹, joue ainsi également un rôle dans les revendications identitaires palestiniennes.

Le rôle de Mūsā Sanad dans ce processus d'intégration du savoir ethnologique au folklore local et national a été central. Ce dernier, à l'instar des folkloristes palestiniens de la deuxième moitié du 20^e siècle, a investi ce folklore d'une signification nationale précise qui répond à deux besoins vitaux du nationalisme palestinien depuis la rupture de 1948. D'une part, le folklore en tant que base de revendications identitaires sert à affirmer l'identité nationale des Palestiniens, niée par le sionisme. D'autre part, le folklore palestinien paysan, en particulier, a été choisi comme symbole de l'enracinement des Palestiniens dans leur pays, autre sentiment dénié par le récit sioniste, qui érige l'image du pionnier sioniste comme symbole du véritable attachement à la terre¹⁶³².

Mūsā Sanad pourrait entrer dans la catégorie de « l'intellectuel organique » au sens plus large que celui défini par le penseur marxiste italien Antonio Gramsci. Gramsci, qui affirmait que la sphère culturelle entretient un lien « organique » avec le pouvoir dominant, a défini les intellectuels selon les rôles qu'ils assument au sein de la société. Ce rôle inclut toujours une fonction de « direction » technique et politique exercée par un groupe – soit par le groupe

¹⁶³⁰ « Folklore », *Encyclopédie Universalis*, 1996, p. 601.

¹⁶³¹ « Folklore », *Encyclopédie Universalis*, 1996, pp. 601-603.

¹⁶³² Au sujet de l'image du pionnier sioniste, voir l'article d'Annelies Moors et Steven Wachlin, « Dealing with the Past, Creating a Presence : Picture Postcards of Palestine », dans Moors *et al.*, 1995c, pp. 11-27.

dominant, soit par un groupe qui aspire à une position dominante¹⁶³³. Dans le cas de Mūsā Sanad, il s'agit d'un intellectuel organique lié indirectement aux nationalistes palestiniens qui ont des aspirations hégémoniques vis-à-vis de la sphère culturelle palestinienne et surtout vis-à-vis des représentations du passé palestinien. Ces aspirations hégémoniques, il est important de le rappeler, se placent dans un contexte où leur légitimité même est régulièrement remise en question car les Palestiniens vivent toujours sous domination israélienne.

Dans les pages qui suivent, nous allons analyser les stratégies mémorielles visibles dans le travail intellectuel et associatif de Mūsā Sanad en général, et dans le travail du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien à Arṭās qu'il a fondé, en particulier. Nous évoquerons aussi très brièvement d'autres aspects de son action afin de rendre compte du cadre plus large de son travail mais nous allons d'abord diriger notre attention sur la définition du patrimoine à la base de l'activité du Centre. Qu'est-ce le patrimoine ?

Mariannick Jadé, chercheur-doctorante en muséologie, explique ainsi le sens du terme patrimoine dans la langue française :

En intégrant tous deux l'idée de filiation et de transmission intergénérationnelle, les termes « héritage » et « patrimoine » présentent en effet de nombreuses similitudes. Le premier se définit comme « *le patrimoine laissé par une personne décédée et transmis par succession* ». L'étymologie latine du second, à savoir *patrimonium* (*pater monium* = « bien du père ») lui accorde, par extension, le sens de l'« héritage du père ». [...] La linguistique française offre le terme « patrimoine » pour le distinguer du terme « héritage ». Loin d'être anodine, cette distinction repose sur une nuance capitale : l'un décrit la transmission d'un bien dans le cadre de la sphère publique, l'autre décrit la transmission d'un bien dans le cadre de la sphère privée. [...] La notion du « bien commun » donne toute son

¹⁶³³ Monasta, 1993, p. 5. L'auteur de cet article se base sur les *Cahiers de prison* de Gramsci. Mon idée de comparer Mūsā Sanad à la catégorie de l'intellectuel organique de Gramsci doit beaucoup à la conception d'une catégorie d'intellectuels publics au Moyen-Orient proposée par Salim Tamari et Mohammed Bamyeh pour un workshop intitulé *The Social Role of Intellectuals in the Middle East* qui se tiendra durant la 9^e conférence de recherche méditerranéenne du 12 au 15 mars 2008 à l'Institut de l'Université Européenne à Florence en Italie.

unicité à l'interprétation française du concept de patrimoine. L'emploi du terme « héritage » en français exclut cette signification¹⁶³⁴.

Nous allons donc utiliser le terme patrimoine tout en soulignant que ce dont il est question à Arṭās n'est pas comparable au contexte historique français qui a donné naissance à une certaine conception du patrimoine, ni au contexte plus généralement européen qui est depuis longtemps attaché à ce que Mariannick Jadé appelle « l'idéologie occidentale de la relique¹⁶³⁵ ». Ainsi, si on revient à l'étymologie latine du mot patrimoine, il faut se rappeler que l'héritage ethnographique façonné par le travail de Granqvist est, en premier lieu, un héritage de *femmes*. Qui plus est, la distinction entre sphère publique et sphère privée à la base du concept français de patrimoine ne s'applique pas non plus à cet héritage ethnographique qui, dans cette dichotomie de public-privé, relèverait davantage de la sphère privée, c'est-à-dire de la vie de famille et de la généalogie. En effet, le terme arabe *turāth* dérive de *waratha* qui veut dire hériter, et se traduit par héritage, legs et patrimoine, suivant le dictionnaire¹⁶³⁶. La racine étymologique du terme *turāth* l'éloigne de la spécificité du patrimoine lié au concept du bien public.

Le Centre du Patrimoine Populaire Palestinien à Arṭās n'est pas consacré exclusivement au patrimoine tangible, c'est-à-dire aux objets et aux monuments ; il est aussi engagé dans le domaine de ce qu'on appelle le patrimoine immatériel¹⁶³⁷, à savoir l'histoire orale, les contes et les pratiques sociales et culturelles. Les démarches engagées par Mūsā Sanad ne se limitaient donc pas aux efforts de préservation et de restauration de vieux objets et maisons, elles englobaient une revivification de pratiques culturelles et aussi une importante « invention de tradition »¹⁶³⁸. Ainsi Mūsā Sanad, qui voulait qu'Arṭās soit un village ouvert sur le monde et un lieu d'échanges entre villageois et étrangers, notamment occidentaux, a inventé ce que j'appelle une « tradition de rencontre ». En effet, il a préservé et mobilisé la mémoire de Louise Baldensperger et Hilma Granqvist dans un souci de recréer l'espace d'échanges et de rencontres que ces deux Européennes avaient, selon lui, initié avec leur voisins et interlocuteurs villageois.

¹⁶³⁴ Jadé, 2006, pp. 30-31, italiques par l'auteur.

¹⁶³⁵ Jadé, 2006, p. 20.

¹⁶³⁶ Le dictionnaire arabe-français *Larousse As-Sabīl* donne les deux termes héritage et patrimoine, alors que le dictionnaire arabe-anglais établi par Hans Wehr donne les termes « heritage » et « legacy ».

¹⁶³⁷ Le patrimoine immatériel a été élu thème de l'année 2004 par les grandes institutions internationales du patrimoine, tel UNESCO et ICOMOS (Jadé, 2006, p. 21). Voir Jadé, 2006, pour une analyse approfondie des débats autour du concept du patrimoine immatériel.

¹⁶³⁸ Hobsbawm et Ranger, 2006, pp. 11-12.

I. Un homme en mouvement : le travail de Mūsā Sanad contextualisé

La biographie de Mūsā Sanad



Source : *This Week in Palestine*, 03/2005

Mūsā ‘Īsā’ Sulaymān Salīm Maḥmūd Sanad est né en 1949 à Arṭās. Il est décédé en janvier 2005 à la suite de problèmes cardiaques. Il a été décrit comme l’historien d’Arṭās par les chercheurs étrangers qui l’ont connu¹⁶³⁹ et comme une « encyclopédie vivante¹⁶⁴⁰ » et un héros populaire (*folk hero*¹⁶⁴¹) par certains écrivains journalistes vivant en Palestine. Aujourd’hui, il est surtout connu comme le fondateur du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien d’Arṭās et sa notoriété a dépassé les frontières de la Palestine. Pour les villageois, Mūsā Sanad était aussi *al-ustāz* (maître) Mūsā et Abū Hānī, du nom de son fils aîné. Jusqu’à sa retraite, il a enseigné les sciences à l’école primaire de garçons d’Arṭās.

La *ḥamūla* des Sanad est relativement petite comparée aux grands clans du village et selon Granqvist, elle n’a pas eu beaucoup de liens matrimoniaux avec les grands clans. Il est possible qu’elle soit d’origine bédouine et elle semble avoir maintenu des liens matrimoniaux avec les Ta‘āmra¹⁶⁴². Le fait que sa famille ait été relativement moins intégrée à la fibre généalogique du village explique peut-être en partie la passion de Mūsā Sanad pour la généalogie des Raṭāsna et pour l’histoire d’Arṭās. En lui consacrant son énergie et en fondant le Centre du Patrimoine Populaire Palestinien à Arṭās, Mūsā Sanad a laissé une trace importante dans sa

¹⁶³⁹ Rothenberg, 2004 ; Isolato, 2005.

¹⁶⁴⁰ Hamzeh, 1997, index non paginé.

¹⁶⁴¹ Zuaier, 2005, index non paginé.

¹⁶⁴² Granqvist, 1931, pp. 90-91.

communauté. A l’opposé, l’intégration incomplète de la famille Sanad dans le village d’Arṭās explique peut-être en partie la portée nationaliste de son projet local. Ainsi, un sentiment de marginalité, même faible, peut inciter une personne à chercher une identité qui dépasse sa communauté immédiate.

Mūsā était le fils de ‘Īsā’ et de Fāṭima Sanad. Sa mère n’est décédée que très récemment, en juin 2007. Avec Mūsā, elle avait perdu son troisième fils. Le père de Mūsā, ‘Īsā’, décédé dans les années 1960, était le cheikh de la mosquée du village car il avait appris à lire le Coran¹⁶⁴³. Mūsā ne m’a pas parlé de son père, mais l’une des Arṭāsiyāt que j’ai rencontrée à Amman m’a donné des informations intéressantes sur lui. Cheikh ‘Īsā’, comme on l’appelait, était instruit et donnait occasionnellement des cours aux enfants du village, en échange d’un œuf ou d’un morceau de pain (*al-bayḍ wa’l-rahīf*)¹⁶⁴⁴. Mūsā Sanad, en choisissant de devenir maître d’école, a donc suivi les traces de son père. Par ailleurs, le fait que son père était lettré à une époque où l’illettrisme était courant en Palestine et son statut de cheikh de la mosquée du village relativisent davantage la marginalité de la famille Sanad : si elle n’a pas été intégrée à la fibre généalogique du village, à travers l’héritage de ‘Īsā’ et de Mūsā Sanad, cette famille jouit tout de même d’un certain statut moral au sein de la communauté villageoise¹⁶⁴⁵.

Mis à part quelques mois passés en formation à Tulkarem, Mūsā Sanad n’a jamais vécu ailleurs que dans son village natal. Son plus grand voyage l’a conduit en France en 1999 où il était invité dans le cadre d’un projet de coopération entre Arṭās et certaines collectivités locales de l’Isère et de la Drôme.

Mūsā disait de lui-même que sa vie avait pris un tournant décisif un jour de 1972 à l’occasion d’une rencontre avec une étrangère au village qui lui avait demandé son nom et montré ensuite son arbre généalogique, extrait du premier livre de Hilma Granqvist. Le fait qu’une étrangère en sache plus que lui sur ses origines et sur l’histoire de son village natal l’ayant beaucoup gêné, il a, dès lors, commencé à s’intéresser à l’histoire d’Arṭās. Selon l’expression de Leyla Zuaier, écrivaine journaliste (et consultante auprès du Centre du Patrimoine Palestinien Populaire d’Arṭās depuis le décès de Mūsā Sanad) : « the keeper of the village flame had passed to a native son. »

¹⁶⁴³ Entretien téléphonique avec Mūna Sanad (Arṭās – Grenoble) 27 juillet 2007.

¹⁶⁴⁴ Entretien avec Umm Shukrī, Amman, 2 octobre 2005.

¹⁶⁴⁵ Je remercie Aude Signoles pour cette observation.

Mūsā Sanad a donc commencé par demander aux anciens du village de lui raconter leurs histoires et anecdotes et il les a consignées par écrit. Il a également entrepris la mise à jour des arbres généalogiques créés par Granqvist et a fait appel à ses élèves pour les tenir à jour continuellement. Quand un raid de soldats israéliens sur l'école du village à la fin des années 1970 a détruit les papiers qu'il gardait sur son bureau, il s'est mis à enterrer ses documents dans son jardin, avec les livres sur Arṭās qu'il avait réussi à trouver.

Son engagement associatif a commencé en 1981 lorsqu'il est devenu l'un des fondateurs de la première association caritative d'Arṭās, qui offrait de nombreuses activités, depuis les cours d'alphabétisation jusqu'aux activités sportives pour la jeunesse. Cette société a créé, en 1985, un centre pour l'alphabétisation des femmes, après avoir ouvert une garderie pour enfants au village¹⁶⁴⁶.

Dès 1993, il a fondé le Centre du Patrimoine Populaire Palestinien à Arṭās (*Markaz Arṭās li'l- Turāth al-Sha'bī al-Filaṣṭīnī*), également connu sous son nom anglais de Artas Folklore Centre. Il disait souvent que l'œuvre de Hilma Granqvist avait été son inspiration pour l'établissement du Centre. Dans le catalogue de l'exposition des photographies de Mia Grondahl, Mūsā, qui était le neveu de Ḥamdīya Sanad, déclarait : « Il y a trois femmes dans ma vie : ma mère Fatme, mon épouse Mouna, et Sitt Halima. » Celia Rothenberg affirme que Mūsā Sanad avait un sentiment d'attachement très fort – généalogique et intellectuel – à sa tante Ḥamdīya, et qu'à travers ce lien, il se définissait comme « l'héritier » de l'œuvre de Hilma Granqvist et Louise Baldensperger¹⁶⁴⁷. Il disait : « Sitt Halima nous a aidé à préserver notre culture et notre histoire, et le moins que je puisse faire, c'est de préserver sa mémoire, et de prendre soin de notre patrimoine palestinien autant que possible¹⁶⁴⁸. »

Les exigences du Centre du Patrimoine ont beaucoup utilisé son énergie et son travail incessant a taxé sa santé, mais Mūsā Sanad a néanmoins voulu profiter de la nouvelle conjoncture résultant de l'arrivée de l'Autorité Palestinienne et des donateurs internationaux pour réaliser des améliorations dans les infrastructures du village. Il s'est donc investi dans le projet d'acheminement d'eau potable de Bethléem à Arṭās car le village dépendait à cette époque de la

¹⁶⁴⁶ Sanad, manuscrit, s.a., pp. 60-68.

¹⁶⁴⁷ Rothenberg, 1999, p. 143.

¹⁶⁴⁸ Grondahl, 2000, index non paginé, ma traduction.

source très polluée de ‘Ayn ‘Aytān, et dans le projet de construction d’une route entre les bassins dits de Salomon et Bethléem¹⁶⁴⁹.

Dans l’annonce nécrologique que Leyla Zuaiter a écrite en mémoire de Mūsā Sanad, elle cite une phrase de Maha Sacca, directrice du Centre du Patrimoine Palestinien à Bethléem : « With Musa Sanad’s death, the Palestinians have lost a seminal figure in the field of Palestinian heritage preservation. » Elle cite également un habitant d’Arṭās dont elle ne donne pas le nom : « Artas will miss Musa Sanad the way the Palestinian people miss Arafat¹⁶⁵⁰. » Ensemble, ces deux appréciations de la personne et de l’œuvre de Mūsā Sanad illustrent la portée nationale et nationaliste de son travail.

Le cadre de référence : le mouvement folkloriste palestinien contemporain

Avant d’examiner quelques-unes des stratégies mémorielles et patrimoniales du travail intellectuel et politique de Mūsā Sanad, en général, et du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien à Arṭās, en particulier, il convient de décrire brièvement le mouvement folklorique palestinien qui a débuté dans les années 1970¹⁶⁵¹ car seul ce contexte nous permettra d’appréhender le sujet de ce chapitre. Comme ce mouvement entretient des liens étroits à la fois avec le mouvement nationaliste palestinien et avec le monde académique palestinien, nous évoquerons en premier lieu les sciences sociales en Palestine, en nous basant sur une analyse de la production palestinienne en sciences sociales réalisée conjointement par les sociologues Salim Tamari et Rima Hammami en 1997, tous deux de l’Université de Birzeit, intitulée « Populist Paradigms : A Review of Trends and Research Problems in Palestinian Sociology ». Comme le titre de l’article l’indique, les auteurs estiment que la sociologie palestinienne a été fortement influencée par les priorités politiques des Palestiniens, tant dans le choix de ses sujets que dans sa méthodologie. Ainsi, le sujet de la dépossession (suite aux guerres de 1948, 1967 et 1982) et, depuis 1988, le sujet de la formation de l’état (*nation-building*) ont tous deux exercé une influence particulièrement forte sur la recherche en sciences sociales entreprise en Palestine¹⁶⁵².

¹⁶⁴⁹ Zuaiter, 2005, index non paginé.

¹⁶⁵⁰ Zuaiter, 2005, index non paginé.

¹⁶⁵¹ Pour les folkloristes du début du 20^e siècle tels que Tawfiq Canaan et Omar Saleh Al Barghouthi, voir Aubin, 2006. Voir également l’article de Salim Tamari, « Lepers, Lunatics and Saints : The Nativist Ethnography of Tawfiq Canaan and his Jerusalem Circle », *Jerusalem Quarterly File*, no. 20, janvier 2004.

¹⁶⁵² Tamari et Hammami, 1997, p. 28.

Dans les années 1970, alors que la société rurale en Cisjordanie et dans la Bande de Gaza commençait à vivre des transformations socio-économiques importantes suite à l'occupation israélienne, les chercheurs palestiniens en sciences sociales se sont tournés vers des études de l'économie politique de la société rurale et des études ethnographiques de la culture paysanne. Ces dernières étaient une réponse au « sentiment que les bases culturelles de la société palestinienne étaient menacées et [au] besoin concomitant d'affirmer une identité culturelle nationale¹⁶⁵³ ». Les auteurs citent les publications de l'association *In'āsh al-Usra*, et notamment sa revue ethnographique, *Society and Heritage*, comme des exemples de démarche folklorique classique. Laquelle s'exprime dans la collection et la catégorisation d'objets folkloriques « comme exemples d'un caractère national inchangé¹⁶⁵⁴ » et accorde alors peu de place aux transformations sociales. En conclusion, les auteurs affirment :

The conceptual limitations in both the village studies and the folklore works were in part due to their linkage with a nationalist project. While playing important roles in supporting the development of a national heritage movement (which included folklore clubs, popular dance troupes, heritage museums), their role in constructing a unified national identity logically led to the absence of critical frameworks identifying internal contradictions and historicity¹⁶⁵⁵.

La proximité entre les études folkloriques et le projet nationaliste a donc souvent empêché les chercheurs de faire un véritable travail d'analyse critique, en puisant dans toutes les méthodologies des sciences sociales et humaines. Cette proximité existe également, comme nous l'avons mentionné plus haut, entre le mouvement folkloriste contemporain et le mouvement national palestinien¹⁶⁵⁶.

L'anthropologue Sharif Kanaana¹⁶⁵⁷, professeur à l'Université de Birzeit, est l'un des fondateurs de ce mouvement, qui s'est constitué, dans sa forme moderne, dans les années 1970. Il

¹⁶⁵³ Tamari et Hammami, 1997, p. 30, ma traduction.

¹⁶⁵⁴ Tamari et Hammami, 1997, pp. 30-31, ma traduction.

¹⁶⁵⁵ Tamari et Hammami, 1997, p. 31.

¹⁶⁵⁶ Voir au sujet du mouvement national le livre de Nadine Picaudou, *Le Mouvement National Palestinien, Genèse et structures*, Paris, L'Harmattan, 1989.

¹⁶⁵⁷ Sharif Kanaana est l'auteur de nombreux livres et articles en anthropologie, folklore et histoire orale, dont notamment *Speak Bird, Speak Again : Palestinian Arab Folktales* (avec Ibrahim Muhawi), Berkeley, University of California Press, 1989. Je le remercie chaleureusement de m'avoir envoyé le texte de cette présentation.

a également été membre du premier conseil d'administration du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien à Arţās. Dans une présentation qu'il a faite à l'occasion d'une conférence consacrée au travail de Hilma Granqvist en 1997¹⁶⁵⁸, il affirme que ce mouvement a inspiré la résistance palestinienne et notamment *al-ṣumūd* (la capacité de tenir bon, la persévérance) des Palestiniens, tout particulièrement pendant la première Intifada¹⁶⁵⁹. Sa vision du travail de Granqvist est caractéristique de la manière dont Granqvist est généralement perçue dans le milieu des folkloristes palestiniens :

The work of Hilma Granqvist among Palestinians, which started almost three quarters of a century ago, was, in a sense, prophetic. Her work was detailed, comprehensive, accurate and honest enough to give one the feeling *she knew that Palestinians were going one day to need to fall back on their folklore and folk heritage*. That day has now come. Today Palestinians, possibly more than any other people in the world, are anxious about their future, because they face conditions which threaten their identity and their very existence. Due to the conditions of exile abroad, occupation in Gaza and the West Bank, refugee status in the Arab countries, and marginalization in Israel, they are now, more than ever, in need of a sense of shared heritage and shared symbols to keep them together as one people¹⁶⁶⁰.

Dans le contexte de la lutte pour la libération de la Palestine, le folklore joue donc le rôle d'un repère identitaire mobile, une attache à la terre natale que le réfugié ou le migrant palestinien peut emporter avec lui. Loin des paysages du pays et loin de la société palestinienne restée sur place, le Palestinien en exil peut vivre sa « palestinité » à travers le folklore. Mais le folklore se voit également attribuer un rôle important pour la société palestinienne dans les territoires occupés et en Israël. Pour ces Palestiniens-là, le folklore est une stratégie d'affirmation de leur identité particulière et donc de leur statut de peuple à part entière, non assimilable aux voisins arabes. Cette stratégie ne se comprend pleinement que dans le contexte du discours sioniste qui a nié pendant des décennies l'existence même d'un peuple palestinien¹⁶⁶¹, s'efforçant

¹⁶⁵⁸ La conférence était intitulée *In the Footsteps of Hilma Granqvist* et a eu lieu à l'école Talita Kumi à Beit Jala en septembre 1997.

¹⁶⁵⁹ Kanaana, 1997, index non paginé.

¹⁶⁶⁰ Kanaana, 1997, index non paginé. Italiques ajoutées.

¹⁶⁶¹ Golda Meïr (premier ministre israélien de 1969 à 1974) a déclaré en 1969 : « Il n'y avait pas de Palestiniens... Ils n'existaient pas... » (Khalidi, 2003, p. 227).

de parler des Arabes en général, ce qui sous-entendait que les Palestiniens pouvaient très bien s'installer en Jordanie au lieu de s'accrocher à leur terre natale.

Ce lien entre l'enracinement dans la terre de Palestine et l'héritage ou le folklore est exprimé dans un écrit de Mūsā Sanad. Ainsi, dans une annonce pour le Festival annuel de la Laitue, il explique que l'un des objectifs de ce festival populaire est d'encourager la société palestinienne à préserver « la terre et l'héritage de cette nation » (*turāb wa-turāth hādha al-waṭan*). Dans la logique du mouvement folkloriste, que Mūsā Sanad partageait, le patrimoine ethnographique et le folklore se transmettent de génération en génération, tout comme la terre ; le patrimoine ethnographique et le folklore assurent la continuité du groupe en termes identitaires. Mūsā Sanad, en (re-)intégrant le savoir ethnographique constitué par Hilma Granqvist (et son comité de recherche) au folklore local, s'est donc inscrit dans un mouvement qui dépasse largement les limites de son village.

La genèse du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien à Artās

Mūsā Sanad a fondé le Centre du Patrimoine en octobre 1993 avec l'aide et le soutien d'un conseil d'administration composé de personnalités très connues dans le domaine du folklore palestinien :

- Samīḥa Khalīl¹⁶⁶², fondatrice de l'association *In'āsh al-Uṣra*, basée à Ramallah ;
- Sharif Kanaana¹⁶⁶³, anthropologue et professeur à l'Université de Birzeit ;
- Abdullatif Al Barghouthi, professeur de langue arabe à la même université¹⁶⁶⁴ ;
- 'Abd al-'Azīz Abū Ḥadba¹⁶⁶⁵, folkloriste palestinien.

¹⁶⁶² Samīḥa Khalīl (1923-1999) a fondé *In'āsh al-Uṣra* en 1965 pour offrir des formations aux femmes palestiniennes. Depuis 1972, l'association s'engage également dans le domaine de la préservation du patrimoine populaire palestinien et tient aujourd'hui à al-Bira un musée, une bibliothèque et des archives sur le folklore. Une revue trimestrielle intitulée *Le Patrimoine et la société (al-Turāth wa'l-mujtama')* est publiée par cette association (Aubin, 2006, p. 120). Notons également que Samīḥa Khalīl a été candidate aux élections présidentielles de l'Autorité Palestinienne en 1996.

¹⁶⁶³ Ceci est la translittération choisie par Sharīf Kan'ana pour son nom en lettres latines.

¹⁶⁶⁴ Ceci est la translittération choisie par 'Abd al-Latīf al-Barghūthi (1925-2002) pour son nom en lettres latines. Il est l'auteur de *Arab Folk Stories from Artas*, Bir Zeit, 1987, et de nombreux autres livres et articles dont beaucoup sont parus dans la revue, *al-Turāth wa'l-mujtama'* (Aubin, 2004, p. 204).

¹⁶⁶⁵ 'Abd al-'Azīz Abū Ḥadba a été le directeur de *In'āsh al-Uṣra* après la disparition de Samīḥa Khalīl. Il contribue régulièrement à la revue folklorique publiée par l'association *In'āsh al-Uṣra*, intitulé *al-Turāth wa'l-mujtama'*.

Le centre a été le premier espace dédié au patrimoine reconnu officiellement par l'Autorité Palestinienne dans la région de Bethléem¹⁶⁶⁶. Mūsā Sanad a réussi à convaincre le Ministère palestinien du Tourisme de réhabiliter une maison historique au centre du village avec l'aide financière du gouvernement norvégien¹⁶⁶⁷. Cette maison, sur le toit de laquelle se trouvait jadis la *sāḥa*, lieu de rencontre des hommes du village, héberge désormais le musée *ethnographique* du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien d'Artās (*Artas Ethnographic Museum*). En choisissant cette appellation pour le musée, Mūsā Sanad l'a intimement inscrit dans la lignée de l'œuvre ethnographique de Granqvist, affirmant ainsi la centralité du travail de l'anthropologue.

Dans le musée ethnographique, on trouve une reproduction d'une maison de paysans palestiniens d'il y a cent ans. La maison est petite : on passe d'abord par un couloir étroit d'où l'on peut descendre vers la cave, puis on entre dans une grande pièce séparée en deux par trois petites marches. Le plafond est voûté ainsi que le haut des fenêtres. Dans la partie surélevée de la pièce, il y a un salon traditionnel avec matelas, coussins et tapis. Entre les deux parties de la pièce, se trouve un tableau sur lequel Mūsā Sanad a accroché d'anciennes photos du village ainsi que des articles sur le village et sur le travail des chercheurs.



Le salon du musée, 2006

Photo : Fādī Sanad

¹⁶⁶⁶ Internet : *Artas Folklore Center*, Palestine Family Net, <http://www.palestine-family.net>, posté le 1 mars 2006. Il y a d'autres musées du folklore en Cisjordanie dont notamment le Musée de Dār al-Ṭifl à Jérusalem, le centre d'In'āsh al-Usra à al-Bira, et Baytuna al-Talḥamī à Bethléem.

¹⁶⁶⁷ Hamzeh, 1997, index non paginé.

Dans la partie inférieure de la pièce, il y a, d'un côté, la reconstitution d'une cuisine d'autrefois avec un grand nombre de vieux outils dont une meule pour céréales et une gourde pour faire du yaourt, et divers objets comme les boîtes de conserves que les femmes utilisaient jadis pour entreposer le riz ou la semoule. Le musée ne cherche pas à embellir la représentation mais essaie, en revanche, de transmettre une image du quotidien réel où les boîtes de conserves coexistent avec des outils plus traditionnels et plus pittoresques. De l'autre côté de la pièce se trouvent de vieux outils agricoles. Ces éléments de l'exposition sont au cœur du musée et l'établissent clairement comme une représentation de la sphère domestique du foyer paysan.

Des étagères abritent des vieux bijoux en argent, des vieilles pièces, des verres ornementaux fabriqués à Hébron, un service à café en cuivre et des objets décoratifs brodés, tels que le *thūb* palestinien (robe brodée¹⁶⁶⁸). Certains de ces objets sont d'ailleurs disponibles dans les boutiques touristiques des villes de Cisjordanie. Deux *thūbs* simples et anciens sont exposés ainsi qu'une abbaya d'homme. Mūsā Sanad invitait généralement les visiteurs du musée à enfiler ces vêtements et à prendre des photos.



A l'intérieur du musée, 2006

Photo : Fādī Sanad

Les objets exposés sont certes choisis pour leur pertinence dans le cadre du musée mais le choix est aussi limité par les moyens modestes du Centre. Néanmoins, ce que Jean Cuisenier et

¹⁶⁶⁸ Voir Weir, 1989, pour une étude folklorique et ethnographique des *thūbs* palestiniens.

Martine Segalen ont déclaré à propos des musées ethnographiques français s'applique aussi au musée d'Arṭās : les objets « ne valent plus seulement pour ce qu'ils sont quand on est 'entre soi', ils valent aussi et surtout pour ce qu'ils sont sous le regard 'des autres'¹⁶⁶⁹. » Le musée ethnographique d'Arṭās illustre ainsi une vision particulière du patrimoine paysan, une vision en partie empruntée aux chercheurs occidentaux qui ont séjourné au village. Mais cette vision qui valorise l'authenticité et l'ancienneté de l'identité paysanne joue également un rôle important dans le récit palestinien où le *fallāḥ* (l'agriculteur) symbolise l'enracinement du peuple palestinien dans le pays. Les références que Mūsā Sanad a revendiquées pour créer le musée sont donc à la fois extérieures et intérieures à sa société.

En plus de l'aménagement du musée, Mūsā Sanad est responsable de la création de deux autres éléments clés du programme du Centre du Patrimoine depuis 1994 : la troupe de danse et chant populaire du Centre et le Festival annuel de la Laitue¹⁶⁷⁰. Ce dernier fera l'objet d'une analyse approfondie plus loin mais quelques remarques à propos de la troupe de danse s'imposent ici. Cette troupe de danse est une troupe de *dabka*, une forme de danse répandue dans plusieurs pays du Moyen-Orient. L'anthropologue Mauro Van Aken constate à propos de la *dabka* en Cisjordanie :

En Cisjordanie, dans le cadre de l'occupation israélienne et de la censure explicite de la culture palestinienne, la *dabkeh* est devenue le symbole de l'héritage palestinien et des traditions passées, et elle a inévitablement acquis des significations de résistance culturelle et de libération politique. [...] Après 1967, la *dabkeh* a constitué un élément crucial de l'émergence d'un folklore palestinien liée à la reconstitution d'un mouvement nationaliste. La *dabkeh* a été de plus en plus associée à la lutte armée palestinienne et à l'icône du fedayin (le combattant palestinien)¹⁶⁷¹.

Avec la troupe de *dabka*, le Centre s'est donc investi dans une expression artistique aux significations politiques incarnant le lien entre le *fallāḥ* et le *fidā'ī*. Dès le début, l'objectif de la

¹⁶⁶⁹ Candau, 1996, pp. 98-99.

¹⁶⁷⁰ Internet : *Artas Folklore Center*, Palestine Family Net, <http://www.palestine-family.net>, posté le 1 mars 2006.

¹⁶⁷¹ Van Aken, 2006, p. 218.

troupe a été de représenter une forme « authentique » de la *dabka* et du chant populaire¹⁶⁷², ce qui implique une approche conservatrice, qui rejette l'innovation dans un souci de préserver la *dabka* telle qu'elle était dansée autrefois.

II. Fabriquer la mémoire : Mūsā Sanad et l'écriture de l'histoire d'Arṭās

Mūsā Sanad présente une version semi-officielle de la mémoire collective d'Arṭās, tant dans le concept programmatique du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien d'Arṭās que dans son manuscrit sur Arṭās. Semi-officielle, car elle est à la fois influencée par, et inscrite dans le discours nationaliste du mouvement folkloriste qui présente la culture paysanne comme « l'âme » du peuple palestinien. En revanche, étant lui-même issu d'une famille d'agriculteurs villageois et ne s'étant pas démarqué de ses origines, il n'est pas le représentant typique de ce discours nationaliste folkloriste souvent tenu par des citadins ou des personnes ayant quitté leur village pour s'installer dans les villes. Qui plus est, Mūsā Sanad n'a pas agi dans le cadre d'un parti politique mais a fonctionné comme un électron libre, avec des convictions et sympathies certes, mais sans s'engager dans la politique partisane.

Le village modèle et le paysan éternel

La biographie de Mūsā Sanad nous révèle qu'il avait une vision holistique de son village natal et de la Palestine. Ainsi, loin de se focaliser sur un seul domaine, il s'est impliqué dans presque chaque aspect de la vie sociale, culturelle et politique de son village. Il a lu tout ce qu'il a pu trouver sur son village, sur le folklore palestinien, sur l'histoire palestinienne, sur l'architecture des différentes périodes du règne musulman, et bien plus encore. Dans le cadre de ses recherches, il semble s'être intéressé à la mémoire contenue dans l'histoire matérielle et immatérielle. En fait, Mūsā Sanad ressemble beaucoup au « folkloriste comme technicien de la mémoire » décrit par l'anthropologue Emma Aubin-Boltanski dans un article sur le mouvement folkloriste palestinien du début du 20^e siècle¹⁶⁷³.

¹⁶⁷² Internet : *Artas Folklore Center*, Palestine Family Net, <http://www.palestine-family.net>, posté le 1 mars 2006.

¹⁶⁷³ Aubin, 2006.

La démarche de Mūsā Sanad et celle de deux des fondateurs du mouvement folkloriste, Tawfiq Canaan et Omar Saleh Al Barghouthi, ont certains points communs¹⁶⁷⁴. En s'attachant à l'œuvre charnière de Granqvist dans l'histoire contemporaine d'Arṭās, Mūsā Sanad se rapproche des deux intellectuels palestiniens. Granqvist connaissait Tawfiq Canaan et ses écrits et il semble que ce dernier l'ait aidée dans l'analyse de son travail de terrain¹⁶⁷⁵. Ainsi, Mūsā Sanad suit la démarche typique de l'approche de Canaan et Barghouthi (et, dans une moindre mesure, de Granqvist), qu'Emma Aubin-Boltanski qualifie à juste titre d'« archaïsante ». Cette approche consiste à voir dans l'héritage matériel et immatériel « des survivances d'un passé lointain et prestigieux¹⁶⁷⁶ ». Toutefois, pour Mūsā Sanad, comme pour d'autres acteurs de la vie culturelle palestinienne, ce passé est plus ancien que le passé biblique auquel s'est attachée la première génération de folkloristes palestiniens : en effet, Mūsā Sanad valorise une histoire vieille de 6 000 ans, alors que Tawfiq Canaan et ses collègues folkloristes s'attachent à l'histoire des Hébreux, vieille de 3 000 ans en Palestine¹⁶⁷⁷. Mais, comme Tawfiq Canaan et ses collègues occidentaux,

¹⁶⁷⁴ Aubin, 2006, p. 115. Tawfiq Canaan (1882-1964) était un médecin formé en Allemagne et le fils d'un pasteur protestant luthérien de Beit Jala. Il était membre de l'école allemande d'archéologie et de la Palestine Oriental Society, institution créée par les autorités mandataires britanniques qui réunissait des chercheurs chrétiens, juifs et musulmans. Ses publications en anglais et en allemand traitent des superstitions, des dialectes locaux, de la médecine populaire et de l'architecture traditionnelle. Le plus célèbre de ses livres est *Mohammadan Saints and Sanctuaries in Palestine*, publié en 1927 à Jérusalem. Omar Salih Al Barghouthi (1893-1965) était un avocat issu d'une famille de cheikhs ruraux de Dayr Ghassāna dans la région de Bānī Zayd. Dans le *Journal of Palestine and Oriental Studies* publié par la Palestine Oriental Society, il a publié des articles sur les coutumes et le folklore palestinien, sur le droit coutumier bédouin et sur le système féodal. (*ibid.*, pp. 116-119). Il est l'auteur, avec Khalīl Ṭūṭāḥ, de la première *Histoire de la Palestine* (Tarīkh Filāṣṭīn), publiée en 1923 à Jérusalem (Aubin, 2004, p. 174).

¹⁶⁷⁵ On trouve des références à Tawfiq Canaan dans Granqvist, 1965, p. 11 et Granqvist, 1931, p. 23. L'anthropologue israélien Ifrah Zilbermann, qui se base sur les dossiers de Tawfiq Canaan et Omar al Barghouthi préservés dans la bibliothèque de l'Institut Truman à Jérusalem, affirme que Canaan et Barghouthi aidaient Granqvist en vérifiant ses traductions, en discutant de son travail de terrain et en partageant avec elle leur savoir sur la société palestinienne (Zilbermann, 1991, p. 65).

¹⁶⁷⁶ Aubin, 2006, p. 118.

¹⁶⁷⁷ Le rapprochement intellectuel entre Mūsā Sanad et Tawfiq Canaan se situe dans l'intégration de l'œuvre ethnographique de Granqvist à la notion du folklore local d'Arṭās, et, par extension, à l'identité collective du village. Mais, malgré les parallèles mentionnés plus haut, il y a des divergences importantes entre l'approche de Mūsā Sanad et celle de Tawfiq Canaan à l'histoire ancienne, réelle ou supposée, de la Palestine. Ainsi Canaan, qui écrivait avant 1948 pour un public occidental largement influencé par le courant des études bibliques, cherchait les survivances de la culture des anciens Hébreux dans celle des paysans palestiniens. Mūsā Sanad, influencé par les développements politiques et intellectuels en Palestine depuis 1948, laisse les parallèles avec les anciens Hébreux de côté, mais reste néanmoins dans une logique archaïsante. Cette approche archaïsante a également été à la base des écrits de nombreux auteurs occidentaux du 19^e et du début du 20^e siècle. Leur objectif était généralement de montrer l'antériorité de la présence juive (et donc également des racines du christianisme) en mettant en relief les parallèles entre les coutumes de la population rurale palestinienne contemporaine et les coutumes des anciens Hébreux. Or, la conclusion finale tirée de cette fusion par Canaan s'est radicalement distinguée de celle des nombreux auteurs occidentaux affiliés à des institutions tels que le PEF. L'objectif de Canaan était de démontrer l'enracinement de la population palestinienne dans le pays. Décrire les paysans palestiniens comme les

Mūsā Sanad considère l'image du *fallāḥ* palestinien comme l'essence de l'identité palestinienne. Et ce surtout depuis 1948, depuis que le *fallāḥ* sert de référence centrale à l'identité palestinienne en incarnant l'enracinement de la population palestinienne¹⁶⁷⁸.

Dans un texte d'une page, Mūsā Sanad affirme que la particularité d'Arṭās par rapport à d'autres villages palestiniens est qu'il a fait l'objet de nombreuses études approfondies sur tous les aspects de sa vie sociale, ce qui lui confère un statut de village modèle¹⁶⁷⁹. L'œuvre de Hilma Granqvist constitue, pour Mūsā Sanad, la base la plus importante de cette revendication de particularité et d'exemplarité car elle offre l'image la plus complète de la vie humaine en Palestine à cette époque. Qui plus est, elle témoigne de la continuité de la présence historique des habitants d'Arṭās¹⁶⁸⁰, ce qui a, face au récit sioniste, une importance cruciale du point de vue palestinien.

Dans un autre texte d'une page écrit en arabe sur la genèse du Centre du Patrimoine à Arṭās¹⁶⁸¹, Mūsā Sanad explique pourquoi Arṭās est l'emplacement idéal du centre dont la mission est la « revivification » (*iḥyā*) du patrimoine populaire palestinien. En premier lieu, il évoque l'histoire d'Arṭās, vieille de 6 000 ans puisque des outils agricoles de l'âge de pierre y ont été trouvés. D'autre part, Arṭās renferme de très nombreux lieux d'intérêt archéologique, historique et patrimonial dont des ruines islamiques et chrétiennes. Autre argument, l'emplacement géographique et la flore et la faune d'Arṭās sont exceptionnels. Et enfin, les sources d'eau et les bassins dits de Salomon qui ont approvisionné Jérusalem « pendant la période du règne islamique et pendant l'époque turque » lui donnent un statut unique.

Ce texte présente brièvement l'intérêt historique et naturel d'Arṭās sans se soucier des détails car il ne cherche pas à donner la version empirique des faits mais plutôt à démontrer qu'Arṭās est le microcosme idéal de l'histoire et de la géographie palestinienne dans le cadre du discours historique de l'Autorité Palestinienne. Cette dernière, comme par ailleurs de nombreuses

descendants des anciens Hébreux était donc pour les uns une manière de montrer l'enracinement des Hébreux dans le pays, et pour les autres, dont Canaan, une manière de prouver l'enracinement des Palestiniens.

¹⁶⁷⁸ Aubin, 2006, p. 116.

¹⁶⁷⁹ Signalons dans ce contexte que le village de Banī Zayd a également fait l'objet de nombreux travaux sur le folklore pendant la période mandataire mais ces travaux ont été presque exclusivement l'œuvre de folkloristes palestiniens (Aubin, 2004, pp. 201-203).

¹⁶⁸⁰ « *Arṭās ka-namūdḥaj li'l-qariya al-filas Ḥiniyya* » (Arṭās comme modèle du village palestinien), une page, écrite par Mūsā Sanad, sans date.

¹⁶⁸¹ « *Nubdha 'an al-markaz* » (Notice sur le Centre), une page, écrite par Mūsā Sanad, sans date.

organisations non gouvernementales palestiniennes, s'efforce de démontrer l'antériorité des Palestiniens par rapport aux Hébreux en révélant des références toujours plus anciennes. Ainsi, quand la municipalité israélienne de Jérusalem fête les 3 000 ans de la ville, les organisateurs d'un festival culturel palestinien rappellent la plus grande ancienneté de la ville en évoquant son nom jébuséen de Yabous comme preuve d'une histoire vieille de 5 000 ans¹⁶⁸². Dans ce contexte, Artās fait figure de village modèle, témoin de la plus grande ancienneté des références identitaires palestiniennes. Dans une démarche inverse, le texte de Mūsā Sanad mentionne les bassins dits de Salomon dans un contexte plus récent, ignorant l'éventualité de leur construction à l'époque romaine, et notamment à l'initiative d'un roi juif.

Pourtant, Mūsā Sanad n'appliquait pas une seule stratégie et ne présentait pas une image unique de l'histoire d'Artās. Sur une carte postale (voir ci-dessous) qu'il a fait produire pour générer une source de revenus complémentaires pour le Centre du Patrimoine, on voit la partie construite du village sur le Jabal Zāhir ; l'inscription en haut de la carte dit : « Artas 'Hortus Conclusus' ». Au premier abord, cela ressemble à une simple reproduction du discours des auteurs occidentaux qui attribuait une importance particulière à la fois à l'idée de la vallée d'Artās comme emplacement des jardins de Salomon et à l'histoire de la vallée pendant l'époque des Croisades. Mais sur cette carte, le nom latin signale le village contemporain situé au dessus de la vallée traditionnellement identifiée comme Hortus Conclusus par les auteurs occidentaux. Qui plus est, le couvent qui se trouve en face du village et qui, lui, porte le nom latin, ne figure pas sur la carte postale. Il s'agit donc d'une appropriation du nom latin par le village contemporain. Cette appropriation d'associations historiques, conçues par certains auteurs occidentaux comme l'antithèse de la période islamique et arabe de la région, donne l'impression visuelle d'une histoire synthétique, totalisante, d'Artās. Au lieu d'écarter les associations bibliques comme une menace (en vertu de leur survalorisation par les auteurs occidentaux du 19^e siècle, partisans d'une nouvelle croisade ou du « retour » des juifs), cette représentation visuelle de l'histoire d'Artās les intègre à un récit qui rassemble tous les éléments et les définit comme parties intégrantes de l'histoire palestinienne. Cette stratégie trouve un parallèle dans la stratégie de l'Autorité Palestinienne, exprimée par le discours du Ministère du Tourisme. Dans un guide illustré destiné aux touristes, la préface signée par Yasser Arafat lit : « As-Salam 'Alaikum,

¹⁶⁸² Tamari, 2004, p. 40. Cet article donne une analyse approfondie du développement des discours palestiniens sur l'histoire ancienne, de la première génération de folkloristes (et notamment Tawfiq Canaan) jusqu'aux folkloristes contemporains.

Greetings, Welcome to Palestine, the cradle of civilization, where West meets East, North meets South, and where Judaism, Christianity, and Islam took form¹⁶⁸³. »



Carte postale, 1999

Artas Folklore Center

Le « fabricant » de mémoire et l'invention de la tradition de rencontre

Mūsā Sanad, en technicien de la mémoire, s'est aussi engagé dans une réécriture du passé et dans l'invention de traditions selon le concept introduit par Eric Hobsbawm pour qui les traditions inventées sont des pratiques qui « cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé¹⁶⁸⁴. » La tradition inventée par Mūsā Sanad est celle de la rencontre interculturelle, tradition qui était, à ses yeux, ancrée dans l'histoire de la présence de Louise Baldensperger et de Hilma Granqvist au village¹⁶⁸⁵. Pour lui, cette histoire symbolise un espace d'échange entre les villageois et le monde occidental, espace qu'il a cherché à recréer à travers les activités du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien d'Arṭās. Dans ce contexte, la lecture qu'a faite Mūsā Sanad de l'histoire du village est sélective.

Ainsi, dans son manuscrit sur Arṭās, Mūsā Sanad a présenté un récit du passé qui efface certains éléments de l'histoire du village afin de pouvoir y ancrer une tradition de rencontre. A mon avis, Mūsā Sanad a mené, à travers toutes ses activités, un discours cohérent dans sa

¹⁶⁸³ *Palestine The Holy Land*, publié par Palestinian Tourism Sector Planning and Development Project, s. a.

¹⁶⁸⁴ Hobsbawm, 2006, p. 12.

¹⁶⁸⁵ Au sujet de la rencontre, dans un contexte différent, voir à titre comparatif la thèse de Yoshiko Sugiyama, *Sur le même banc d'école : Louis Machuel et la rencontre franco-arabe en Tunisie lors du protectorat français (1883-1908)*, soutenue sous la direction de Randi Deguilhem à l'Université Aix-Marseille, 27 juin 2007.

valorisation de la rencontre interculturelle, à la base du programme du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien d'Arṭās. Pour cette raison, la part de son manuscrit consacrée à l'histoire du village présente une image de la présence occidentale qui diffère de l'image projetée par les sources archivistiques et les écrits d'auteurs occidentaux du 19^e siècle.

La colonie agricole de John Meshullam dans le manuscrit de Mūsā Sanad

Mūsā Sanad a consacré moins de deux pages à ceux qu'il appelle des colons/ cultivateurs européens¹⁶⁸⁶. Il convient de commencer l'analyse de sa représentation de cet épisode de l'histoire d'Arṭās par son paragraphe d'introduction. Ainsi, Mūsā Sanad écrit qu'au milieu du 19^e siècle, « la part du lion de l'invasion (*ghazū*) des missions européennes en Palestine » est revenue à Arṭās. Un grand nombre d'Européens ont acheté des terrains à Arṭās du fait « de leur amour intense pour la vallée fertile » et également pour les « anciennes ruines ». Ils ont cultivé de nouvelles variétés de fruits et légumes. Mūsā Sanad cite le livre, *Immovable East*, de Philip Baldensperger comme source. Il semble y avoir une disparité entre la représentation de l'arrivée des Européens comme une invasion, référence possible au cadre plus large des aspirations colonialistes européennes, et la représentation de leurs motivations. L'amour du paysage, les perspectives d'engagement dans l'agriculture dans une région fertile et les anciennes ruines – toutes ces motivations d'ordre général sont loin des motivations spécifiques des millénaristes pour la « rédemption » de la Terre sainte.

L'identification des personnages clés de cet épisode de l'histoire du village semble s'inscrire dans la même logique de généralisation mais elle semble même aller au-delà. Ainsi, Mūsā Sanad mentionne seulement Peter Meshullam et l'identifie comme un Allemand qui a acheté des terrains dans la vallée d'Arṭās et sur le Jabal Abū Zayd. Lors d'une conversation téléphonique avec Mūsā Sanad en juin 2003, je lui ai demandé ce qu'il savait de « l'Anglais John Meshullam », mais même à partir du seul livre de Philip Baldensperger, il aurait pu savoir qu'il s'agissait d'un Anglais. Au cours de cette même conversation, Mūsā Sanad a, par ailleurs, qualifié John Meshullam de « premier colon sioniste » à Arṭās¹⁶⁸⁷. En identifiant Peter Meshullam comme un Allemand, Mūsā Sanad l'a, en fait, éloigné de la connexion anglo-sioniste qui a facilité la colonisation de la Palestine. Il mentionne les associés principaux de Meshullam, à savoir Henri Baldensperger, Clorinda Minor (qu'il identifie comme une Européenne) et le groupe

¹⁶⁸⁶ Sanad, manuscrit, s.a., pp. 21-22.

¹⁶⁸⁷ Entretien téléphonique avec Mūsā Sanad (Arṭās – Aix-en-Provence), juin 2003.

allemand, sans mentionner le nom de Friedrich Grossteinbeck. (Le seul nom qu'il mentionne dans le contexte de ce groupe est celui de Schulz, le nom du Consul prussien à Jérusalem, à l'époque. Comme nous l'avons mentionné plus haut, cette erreur semble être le résultat d'une lecture approximative de l'article de J.E. Hanauer sur les projets colonialistes du 19^e siècle en Palestine.) Le Consul britannique, James Finn, n'est pas mentionné.

La subversion implicite dans cette présentation des faits devient tout à fait évidente lorsque Mūsā Sanad décrit l'installation des colons à Arṭās à partir de 1850. Ainsi, ils auraient fait construire une maison pour un coût de 800 dollars (le prix que le groupe de Minor a payé pour la maison) et y auraient établi un centre d'aide aux activités agricoles et missionnaires ainsi que d'étude du folklore palestinien. Mūsā Sanad, dans un souci d'inventer une tradition de rencontre à Arṭās, même pour le 19^e siècle, omet tous les éléments de cet épisode de l'histoire d'Arṭās susceptibles de suggérer un lien idéologique ou stratégique entre les colons et le mouvement sioniste. Les Britanniques, qui sont représentés comme les alliés des sionistes dans l'historiographie palestinienne, sont soigneusement écartés (à l'instar de James Finn) ou identifiés à une autre nationalité européenne (notamment l'allemande). Les origines juives de Meshullam ne sont pas mentionnées, pas plus que l'idéologie particulière des protestants millénaristes. Cette dernière n'a certes pas été traitée suffisamment par l'historiographie palestinienne en langue arabe pour qu'elle soit largement connue mais Mūsā Sanad savait que John Meshullam était d'origine juive puisque ses sources (P. Baldensperger et J.E. Hanauer) l'ont précisé.

En déclarant que la maison des colons servait également de centre d'étude du folklore palestinien, Mūsā Sanad a, de fait, situé le début des études folkloriques sur Arṭās avant la période de Hilma Granqvist et Louise Baldensperger. Il a également attribué une naissance plus précoce à la tradition de rencontre qu'il voit exemplifiée dans l'échange entre ces deux femmes et les villageois, ainsi que dans l'œuvre de Granqvist. Il a fait d'un épisode qui a assombri l'histoire d'Arṭās (notamment par la présence coloniale qui peut être vue comme annonciatrice de la colonisation sioniste), un épisode qui renforce la tradition de rencontre qu'il voulait promouvoir activement à travers le Centre du Patrimoine Populaire Palestinien à Arṭās.

Ainsi, pour reprendre l'image utilisée par Liisa Malkki pour décrire la formation et la transformation de ce qu'elle appelle « historical consciousness », le manuscrit de Mūsā Sanad fonctionne comme une « toile d'araignée » :

Instead of looking at historical consciousness as a thing already formed, it may be more profitable or true to life to focus on the processes of its formation and transformation. [...] This historicity is cumulative, dynamic, and capable of continual transformation, not a static structure fixed outside of time and place. The spider's web [...] could also serve here to describe historical consciousness itself, insofar as it entails a process of dynamic transformation, an active seizing of events, processes, and relations in order to ingest and subvert them and, finally, to build something new¹⁶⁸⁸.

Toile d'araignée qui s'applique également au Centre du Patrimoine dont le programme est basé sur la notion de rencontre et de mise en pratique d'activités de rencontre. Même après le décès de Mūsā Sanad, cette notion demeure centrale à la mission du Centre. Ainsi, pour la journée internationale de la femme le 8 mars 2007, le Centre a proposé une rencontre de femmes à Artās. Bien que l'annonce ait été rédigée par Leyla Zuaite, consultante auprès du Centre du Patrimoine depuis le décès de Mūsā Sanad, elle s'inscrit dans la continuité des idées du fondateur :

If this village seems a bit out of the way for such an encounter, think again: since the 1840's, no fewer than 10 foreign women of various nationalities have lived, worked, or studied in Artas, adding to the body of work about 'the most documented village in Palestine'. These women, some of whom have achieved legendary status, include a thwarted American millenarist, a British Consul's wife, a French missionary's daughter, a British botanist, Finnish and Canadian anthropologists, and a Swedish photographer¹⁶⁸⁹.

Mūsā Sanad n'a fait aucune référence détaillée à Clorinda Minor ou Elisabeth Finn car il ne voulait apparemment évoquer ni l'ancien ni le nouvel allié de l'entreprise sioniste en Palestine. Leyla Zuaite, en évoquant Clorinda Minor et Elisabeth Finn, sans les nommer, dans l'annonce de la Rencontre des Femmes du 8 mars 2007, les intègre à la même lignée de femmes que Louise Baldensperger et Hilma Granqvist, qui étaient, elles, véritablement intéressées par la population

¹⁶⁸⁸ Malkki, 1995, p. 242.

¹⁶⁸⁹ « The Artas Folklore Center Women's Group Celebrates a Century and a Half of Women's Encounters in Artas », *This Week in Palestine* (version internet), no. 107, mars 2007.

villageoise. En effet, Leyla Zuaiter mobilise le souvenir de Clorinda Minor et d'Elizabeth Finn, qui étaient liées à la colonie agricole de John Meshullam, pour documenter, à l'instar de Mūsā Sanad, l'ancienneté de la tradition de rencontre à Arṭās. Nous ne savons pas si Leyla Zuaiter est pleinement consciente du cadre idéologique des activités de Clorinda Minor et d'Elizabeth Finn. Dans le cadre de cette annonce en tout cas, ces deux femmes servent d'exemple de rencontre interculturelle et interreligieuse dans le but de renforcer la solidarité internationale avec les femmes palestiniennes. Elles sont donc intégrées à l'histoire d'Arṭās et dans le processus d'intégration, elles ont été transformées telles des mouches sur une toile d'araignée. En revendiquant certains éléments de l'histoire du réseau millénariste organisé autour de la colonie de Meshullam, les nouveaux dirigeants du Centre se sont appropriés une autre partie de l'histoire d'Arṭās jusqu'alors marginalisée, et ils l'ont transformée pour mieux servir la cause du Centre.

L'inventaire du folklore palestinien : Mūsā Sanad et les chercheurs

Mūsā Sanad, de son vivant, a toujours affirmé qu'Arṭās était probablement le village palestinien le plus étudié. Les publications du Centre continuent à accentuer cet aspect de l'histoire du village, visiblement considérée comme prestigieuse. Afin de comprendre les raisons de ce prestige, nous allons examiner l'attitude de Mūsā Sanad à l'égard du travail des chercheurs et le rôle qu'il leur a attribué. Nous devons également identifier lesquels de ces chercheurs ont eu une importance à ses yeux car si les chercheurs qui sont passés à Arṭās depuis Hilma Granqvist sont nombreux, ils ne figurent pas tous sur la liste dressée par Mūsā Sanad dans son manuscrit ni d'ailleurs dans les récits des Arṭāsiyāt d'Amman.

Mūsā Sanad mentionne Hilma Granqvist, Grace Crowfoot et Louise Baldensperger dans un passage de son manuscrit où il essaie de décrire les raisons de l'intérêt des « chercheurs étrangers » qu'il explique en partie, par « la magie de l'Orient et son romantisme¹⁶⁹⁰ ». D'une part, il ne différencie pas les trois femmes selon leur domaine de recherche ou de formation, d'autre part, il les associe collectivement à l'orientalisme bien que Granqvist se soit progressivement éloignée de cette approche d'étude du monde arabe. Ailleurs dans son manuscrit, il mentionne la visite au village de l'anthropologue britannique Shelagh Weir à la fin

¹⁶⁹⁰ Sanad, manuscrit, s.a., p. 10.

des années 1970¹⁶⁹¹. Cette dernière a inclus plusieurs photos d'Arṭās dans son livre, *Palestinian Costume*, dont certaines avaient été prises par Granqvist et d'autres par elle-même lors de sa visite au village.

Granqvist, Crowfoot, Baldensperger et Weir, quel est donc le point commun entre ces quatre femmes ? A leur manière, elles ont toutes contribué à *l'inventaire du folklore palestinien* ce qui semble être un critère de sélection important pour Mūsā Sanad. Grace Crowfoot et Louise Baldensperger ont rassemblé les contes populaires et les pratiques médicinales et folkloriques liées aux plantes. Shelagh Weir a documenté les costumes et tenues et a facilité la publication des photographies de Granqvist par Karen Seger. Granqvist a étudié les pratiques sociales, culturelles et religieuses des Raṭāsna et leur a laissé une collection de photographies de leurs ancêtres et de leur village. Mais, à travers son travail sur la généalogie des familles d'Arṭās, Granqvist a également contribué à la documentation de l'enracinement des Raṭāsna¹⁶⁹², élément très important pour Mūsā Sanad qui a tenu à jour les arbres généalogiques établis par Granqvist. En effet, l'inventaire du folklore et les arbres généalogiques semblent s'inscrire dans le même registre mémoriel et identitaire. Ainsi, le folklore permet la remémoration et la remise en scène perpétuelle d'une partie du mode de vie d'antan. La généalogie, quant à elle, est le lien des Palestiniens contemporains avec le monde de leurs ancêtres et donc avec leurs origines. En même temps, la généalogie sert d'outil à la revendication d'antériorité par rapport à la présence sioniste, ce qui fait d'elle un élément important du contre-discours palestinien face au discours sioniste.

L'inventaire du folklore palestinien semble également important dans l'approche de Sharif Kanaana à l'œuvre de Granqvist :

[...] after half a century of dispersion groups of Palestinians are losing contact with each other, and are changing in terms of their culture and ways of life in diverging directions. Many if not all of them are losing the uniquely Palestinian culture and folk ways, which are supposed to unify them as one people [...] There is a need to transmit to Palestinian children, wherever they may be, a unifying core of Palestinian culture, in order to rehabilitate them and help them maintain their Palestinian identity. [...] if and when such a program is launched, in order to acquaint Palestinian children all over the world, with what the life of their fellahin

¹⁶⁹¹ Sanad, manuscrit, s.a., p. 43.

¹⁶⁹² Je remercie Riina Isotalo d'avoir soulevé ce point lors d'un échange de courriel en 2006.

ancestors in the villages of the pre-1948 catastrophe was like, it will have to draw significantly on the work of Hilma Granqvist¹⁶⁹³.

Pour Sharif Kanaana, c'est surtout dans le contexte de l'exil que l'œuvre de Granqvist a une immense valeur identitaire. Mais de manière plus générale, il constate que son œuvre permet la compréhension de la vie des *fallāḥīn* avant 1948. Granqvist offre donc également un aperçu de l'âge d'or de la Palestine, élément précieux dans la recherche de l'identité palestinienne pour ceux qui vivent à l'intérieur de la Palestine historique. Dans un texte qui présente Artās comme un village modèle, Mūsā Sanad évoque la vision des personnes âgées du village à l'égard de Granqvist en soulignant le fait que le souvenir de l'anthropologue est intrinsèquement lié au souvenir de l'année 1948¹⁶⁹⁴.

Dans le brouillon de la table de matières qu'il préparait pour son livre, Mūsā Sanad a inclus les thèmes abordés par Granqvist : naissance et enfance, grossesse, accouchement, allaitement, jeux et travail d'enfants, éducation, mariage, circoncision, mort et enterrement, croyances populaires et pratiques religieuses islamiques¹⁶⁹⁵. Il a également repris les thèmes du livre de Grace Crowfoot et Louise Baldensperger, *From Cedar to Hyssop*, précisant, sur trois pages, les noms des mois du calendrier paysan et énumérant les événements clés de chaque mois de l'année¹⁶⁹⁶. Son projet était donc de poursuivre et de mettre à jour l'inventaire du folklore palestinien commencé par les chercheuses européennes.

En somme, nous pouvons constater que la première génération de chercheurs venus à Artās représente un lien documentaire avec l'avant 1948. Etant donné que la figure du *fallāḥ* a été investie d'une valeur identitaire très importante dans le discours nationaliste palestinien après 1948, l'œuvre de cette première génération de chercheurs revêt-elle aussi une valeur identitaire nationaliste ?

¹⁶⁹³ Kanaana, 1997, index non paginé.

¹⁶⁹⁴ « *Artās ka-namūdḥaj li'l-qariya al-filaṣṭīniyya* » (Artās comme modèle du village palestinien), une page, écrite par Mūsā Sanad, sans date.

¹⁶⁹⁵ Sanad, manuscrit, s.a., p. 169.

¹⁶⁹⁶ Sanad, manuscrit, s.a., pp. 11-13.

Changement de cadre : Artās sur la carte de l'Intifada

Mūsā Sanad a publié un article sur Artās pendant la première Intifada dans la revue, *al-Maydān*, parue le 12 janvier 1999¹⁶⁹⁷. L'article est intitulé « Un village sur la carte de l'Intifada » (*Balad fī kharītat al-intifāda*) et commence en faisant l'éloge de la beauté d'Artās et de l'héroïsme de ses habitants :

Artās, *al-janna al-muqfala*, c'est la signification du beau nom de ce village héroïque qui se trouve embrassé par une chaîne de montagnes fières....Le vent ne le bouge point [*sic*].

Les colons juifs n'y possèdent rien en dehors de ce qu'ils ont exproprié pour la colonie Kfar 'Assiyūn [Kfar Etzion] et pour la partie orientale de la colonie 'Afrāt [Efrat] qui donne sur le côté est d'Artās¹⁶⁹⁸.

Ce paragraphe peint l'image d'un village alliant beauté à persévérance et stabilité. En utilisant la phrase, « Le vent ne le bouge point », d'origine coranique, Mūsā Sanad puise dans le répertoire des phrases phares utilisées dans les discours de Yasser Arafat. Le fait que les habitants du village n'ont pas vendu de terres aux colons est souligné en amont. Les terres sur lesquelles ont été construites les colonies ont été expropriées, indépendamment de la volonté des Raṭāsna. Ainsi, en termes d'honneur lié à la défense de la terre, les Raṭāsna sont irréprochables, selon Mūsā Sanad.

Mūsā Sanad décrit ensuite les événements du 12 juillet 1988 à Artās. Ce jour-là, l'armée israélienne, suite à un accrochage avec de jeunes tireurs de pierres, a lancé 75 bombes lacrymogènes qui ont blessé 450 villageois. Ces derniers ont souffert pour la plupart d'empoisonnement et de malaises¹⁶⁹⁹. Selon Mūsā Sanad, ce jour signale une rupture décisive pour les villageois : à partir de ce moment-là, ils se sont davantage engagés et sont devenus plus militants qu'avant.

¹⁶⁹⁷ L'article est paru dans le n° 8 de la revue, *al-Maydān*, à la page 11. Mūsā Sanad a inclus le texte de l'article dans son manuscrit, pages 54-60.

¹⁶⁹⁸ Sanad, manuscrit, s.a., p. 54.

¹⁶⁹⁹ Rappelons ici le sort de Ṣālīḥa, Artāsiya rencontrée à Amman, brûlée au visage par une bombe lacrymogène qui a atterri dans sa cuisine (Entretien chez Umm Jibrīl, Amman, 30 janvier 2006).

Ainsi, une bonne partie des Raṭāsna qui avaient jusque là travaillé dans les colonies juives (surtout dans la construction), ont arrêté leur travail. Seulement 15% des villageois ont continué à travailler dans les colonies pendant les années de l'Intifada. Tous les Raṭāsna embauchés par la police israélienne ont collectivement quitté leur poste – selon Mūsā Sanad, ils ont été les premiers à prendre une telle initiative collective. Pour trouver des revenus ailleurs et pour pouvoir boycotter les produits israéliens, les villageois se sont de nouveau tournés vers l'agriculture. Le bétail et les animaux de ferme (y compris la volaille) ont augmenté de 500%. Les problèmes et conflits ont désormais été réglés à l'intérieur de la communauté villageoise avec l'assistance d'un comité de médiation, et ce, pour minimiser le recours à la justice de l'administration israélienne d'occupation. Tous les partis politiques palestiniens ont été représentés au village et la conscience politique de la jeunesse est devenue plus forte qu'avant.

Tous ces événements doivent évidemment être pris dans le contexte plus large de l'Intifada, soulèvement populaire dont l'une des stratégies principales est la désobéissance civile. Ainsi, le Commandement National Unifié (CNU) de l'Intifada a demandé à tous les Palestiniens habitant la Cisjordanie et la Bande de Gaza de ne plus travailler dans les colonies juives, ou pour l'appareil israélien, dont la police. Le boycott, sélectif ou total, des produits israéliens a également été le mot d'ordre du CNU et du Mouvement de Résistance Islamique, tout comme le retour à l'agriculture domestique¹⁷⁰⁰. La réalité d'Arṭās dont parle Mūsā Sanad est ainsi le reflet d'une réalité plus large qui a eu un effet sur toutes les villes, villages et camps de réfugiés en Cisjordanie et dans la Bande de Gaza.

Avec cet article, Mūsā Sanad a réalisé un changement de cadre pour Arṭās. Le village qui se trouvait sur la carte de la Terre sainte est devenu un point de repère sur la carte de l'Intifada. Il s'est détaché de l'exemple de Granqvist dont le travail n'a jamais abordé le sujet de la conscience politique et de l'engagement militant des habitants du village bien qu'elle ait séjourné à Arṭās pendant des périodes de haute mobilisation (notamment pendant le conflit de 'Ayn Arṭās en 1925-26). En effet, l'œuvre de Granqvist ne trouve toute sa signification pour les Raṭāsna d'aujourd'hui que lorsqu'elle est replacée dans le cadre d'un discours de présence antérieure opposé au discours israélien et d'une présence quotidienne dotée de persévérance face à l'adversité. On peut appeler ceci un discours politique mais ce serait, à mon sens, une abstraction

¹⁷⁰⁰ Legrain, 1991(version Internet), index non paginé.

superflue, car la réalité des Raṭāsna – et des Palestiniens en général – est toujours intrinsèquement politique.

III. Préserver un patrimoine, façonner un avenir : le programme du Centre

Entre patrimoine national et potentiel touristique : les deux noms et les deux portées du programme

Mais le patrimoine n'est pas seulement le dépôt général de l'histoire, il est aussi une idée immergée dans l'histoire. Un projet daté qui a sa propre histoire.

(Pierre Nora, 1986)



Le panneau du Centre, 2006

photo : Fādī Sanad

L'anthropologue Irène Maffi a remarqué à propos des collectionneurs d'objets palestiniens en Jordanie (tel Widād Kawār¹⁷⁰¹) que le regroupement d'objets constitue une activité « de type narratif¹⁷⁰² » au même titre que l'écriture de mémoires. Ces deux activités « permettent l'organisation d'un univers de sens cohérent » qui donne forme tant à l'existence de l'individu qu'à celle du groupe auquel il appartient¹⁷⁰³. » Quel univers de sens cohérent peut-on reconnaître au Centre du Patrimoine Populaire Palestinien à Artās et dans son musée ?

¹⁷⁰¹ Widād Kawār, originaire de Bethléem et habitant Amman, a une des plus importantes collections de costumes traditionnels palestiniens ; voir Maffi, 2006, pp. 353-356.

¹⁷⁰² Maffi, 2006, p. 345.

¹⁷⁰³ Maffi, 2006, p. 345.

Le Centre fondé à Artās par Mūsā Sanad porte deux noms différents en arabe et en anglais. En effet, ces deux noms correspondent à deux programmes et deux objectifs différents qui s'informent toutefois mutuellement. En arabe, le Centre s'appelle *Markaz Arṭās li'l-Turāth al-Sha'bī al-Filas* ←īnī ce qui veut dire Centre d'Arṭās pour le Patrimoine Populaire Palestinien. En anglais, le Centre s'appelle Artas Folklore Center ce qui peut être rendu par Centre Folklorique d'Artās.

Le nom arabe met le terme *turāth* au centre de la mission du centre ; c'est un terme qui évoque, dans ce contexte, l'héritage culturel, généralement appelé patrimoine en français. Un objet (ou une pratique culturelle) défini par le mot patrimoine obtient une valeur symbolique dans le contexte de l'histoire d'une communauté ou d'une nation. Cet objet est ainsi appelé à témoigner de certains éléments de l'histoire considérés comme importants pour l'évolution et l'identité de cette communauté. L'anthropologue Joël Candau a défini la patrimonialisation comme un « travail de la mémoire qui, au fil du temps et selon des critères très variables, va sélectionner certains éléments hérités du passé pour les ranger dans la catégorie des objets patrimoniaux »¹⁷⁰⁴. Comme pour la mémoire collective, la sélection fait partie intégrante du processus de patrimonialisation. Avec l'ajout de l'adjectif « populaire » au nom arabe du Centre d'Arṭās, ce patrimoine acquiert une caractéristique plus précise – il ne s'agit pas d'objets et de souvenirs d'une élite mais d'objets et de souvenirs de la masse populaire. Et enfin, avec l'ajout du mot « palestinien », ce patrimoine est attribué à une nation et sert alors la cause de l'affirmation de l'identité nationale. Le nom arabe du Centre l'inscrit donc pleinement à la fois dans le mouvement folklorique palestinien et dans le mouvement national palestinien, tous deux étroitement liés, selon Sharif Kanaana :

The two movements, the Palestinian liberation movement and the folklore movement, tended to coincide temporally and to move along more-or-less parallel lines in terms of their growth and development. [...] The strong and active folklore movement among the Palestinians is an integral part of the over all Palestinian national struggle. It is animated by the quest for national liberation and national identity but it also feeds back into the movement and serves its purposes¹⁷⁰⁵.

¹⁷⁰⁴ Candau, 1996, p. 91.

¹⁷⁰⁵ Kanaana, 1994, p. 11, cité dans Aubin, 2004, p. 229.

Ce lien se trouve par ailleurs exprimé dans une phrase de Mūsā Sanad, que nous avons évoquée plus haut, où il indique que l'un des objectifs du Festival de la Laitue, organisé annuellement par le Centre, est d'encourager les paysans palestiniens à préserver « la terre et l'héritage de cette nation » (*turāb wa-turāth hādha al-waṭan*).

Le patrimoine matériel exhibé au musée ethnographique du Centre du Patrimoine d'Arṭās ainsi que le patrimoine immatériel mis en scène pendant les soirées folkloriques font partie du patrimoine palestinien paysan. Le Centre reflète donc la communauté villageoise d'Arṭās telle qu'elle existait avant 1948, alors que les agriculteurs étaient largement majoritaires, mais il reflète également un choix de la part de Mūsā Sanad. En effet, ce dernier ne s'est pas limité à exposer des objets trouvés à Arṭās, il a également fait venir des objets de maisons paysannes d'autres villages. Et bien qu'il ait choisi d'exhiber des pièces d'artisanat provenant de Jérusalem et d'Hébron telles que des assiettes en céramique et des verres, il n'y a, au Centre, aucun objet venant de maisons citadines ou issus de la culture citadine palestinienne, ni d'ailleurs d'objets illustrant le mode de vie des bédouins palestiniens. Mūsā Sanad privilégiait donc la culture paysanne dans sa représentation du patrimoine populaire palestinien, une démarche très répandue chez les folkloristes palestiniens qui placent l'image du *fallāḥ* au centre de l'identité palestinienne. Cette tendance est devenue majoritaire après 1948 car le paysan palestinien symbolise le « lien 'naturel' à la terre perdue¹⁷⁰⁶ » : « La figure du *fallāḥ* devient une référence centrale et fédératrice de l'identité palestinienne, permettant à la fois d'assurer la continuité avec le passé et de revendiquer ses droits pour le présent et pour l'avenir¹⁷⁰⁷. »



A l'intérieur du musée ethnographique, 2006

Photo : Fādī Sanad

¹⁷⁰⁶ Aubin, 2006, p. 116.

¹⁷⁰⁷ Pirinoli, 2002, p. 99, cité dans Aubin, 2006, p. 116.

La mise en place au musée de deux objets, en particulier, à l'occasion du Festival de la Laitue d'avril 2006, montre l'importance des symboles du nationalisme palestinien. Ainsi, sur la photo ci-dessus, on voit un portrait de Yasser Arafat et une vieille radio, tous deux posés sur les cavités d'un mur du sous-sol du musée, qui sert de salle d'exposition. L'image du *leader* palestinien trouve naturellement sa place à côté de l'appareil qui permettait aux habitants des campagnes d'être au courant des événements politiques. Soulignons qu'en avril 2006, le Hamas avait déjà remporté la victoire aux élections législatives qui l'ont conduit au pouvoir presque un an et demi après le décès d'Arafat¹⁷⁰⁸. Il ne s'agit donc pas ici de l'exposition quasi-obligatoire de la photo du président mais d'un acte bien plus délibéré dont la portée n'est pas pour autant forcément partisane.

Ayant donné un aperçu de la portée nationaliste du programme du Centre, tournons nous maintenant vers son potentiel touristique. Le nom anglais du Centre met l'accent sur le terme « folklore » et omet les mots palestinien et populaire. Ces deux adjectifs sont en retrait, semble-t-il, pour écarter une connotation politique qui pourrait décourager certains visiteurs étrangers. Aux yeux des touristes, le folklore fait penser au spectacle, à la mise en scène et au divertissement. Dans ce contexte, le folklore n'a pas de dimension historique et le spectacle folklorique est conçu pour le spectateur qui ne fait pas partie de la communauté. Les programmes du Centre conçus pour les étrangers, résidents et touristes en Palestine correspondent au moins en partie à cette notion du terme folklore.

Jusqu'au début de la deuxième Intifada en automne 2000, Mūsā Sanad plaçait régulièrement des annonces dans le bulletin *This Week in Palestine*, publiée chaque semaine par le *Jerusalem Media and Communications Center* (JMCC), ONG palestinienne basée à Jérusalem. Ce bulletin a une large audience parmi les internationaux qui vivent en Cisjordanie et à Gaza et parmi les touristes alternatifs, c'est-à-dire ceux qui arrivent en dehors des voyages organisés.

¹⁷⁰⁸ Au niveau de la politique culturelle du Hamas, un indice a été donné sur la direction que prend le mouvement, mais une recherche approfondie reste à faire à ce sujet. Ainsi, en mars 2007, l'anthologie de contes populaires palestiniens compilée par Sharif Kanaana et Ibrahim Muhawi, *Speak Bird, Speak Again: Palestinian Arab Folktales*, était apparemment interdite dans les bibliothèques des écoles palestiniennes parce que certains passages faisant référence au corps humain étaient considérés indécents. La traduction arabe de cette anthologie avait été distribuée dans les écoles par le Ministère palestinien de l'éducation en 2001. (J. Baker, « Dangerous Minds », 7 mars 2007, Internet : <http://www.miftah.org>). L'interdiction, qui n'a d'ailleurs jamais été prononcée officiellement, a été renversée le 10 mars par le ministre de l'éducation, car elle avait suscité une importante opposition dans la société palestinienne, et surtout en milieu académique (*Jerusalem Post*, édition française, 11 mars 2007, Internet : <http://www.fr.post.com>).

Mūsā Sanad organisait fréquemment des ballades dans les environs d'Arṭās avec l'itinéraire suivant : rendez-vous à Qal'at al-Birak, marche vers les bassins dits de Salomon, la source 'Ayn 'Aytān, le site de Khirbat al-Khūkh, la vallée d'Abū Amīra, le couvent d'Hortus Conclusus, la maison de Sitt Luīz, la source 'Ayn Arṭās et le canal qui amenait l'eau au mont Hérodition¹⁷⁰⁹. Après trois heures de marche et de visite, une pause de deux heures était programmée suivie d'un repas traditionnel palestinien (souvent préparé par Mūna, l'épouse de Mūsā Sanad) et de la possibilité de visiter le musée et de faire des achats. La deuxième partie de la journée comprenait une ballade jusqu'au mont Hérodition, en passant par la vallée appelée Wādī al-Tawāḥīn. A la fin de la journée, Mūsā Sanad organisait parfois une soirée folklorique pour le groupe de visiteurs et faisait venir un musicien-poète qui chantait les légendes et contes de la région en s'accompagnant à la *rabbāba*, instrument à corde unique que l'on frotte avec un archet.

L'objectif de l'Artas Folklore Center est donc sa participation au marché du tourisme alternatif en Palestine pour donner aux étrangers un « goût » (souvent littéralement) de la culture palestinienne et pour créer des opportunités économiques pour les villageois. Comme ailleurs dans les pays du Tiers Monde, le tourisme est lié au développement économique au niveau local. Bien que cette visée soit différente de celle de *Markaz li'l-Turāth*, les deux objectifs sont étroitement liés car la participation au tourisme alternatif peut aussi avoir pour but de créer une solidarité internationale avec le peuple palestinien. Depuis le début de la deuxième Intifada, le touriste alternatif dans les territoires palestiniens est presque invariablement sensible à la cause palestinienne car, sans un certain militantisme, il est difficile de voyager au pays des barrages militaires. Ainsi, le nombre de touristes dans les territoires palestiniens a considérablement diminué.

Des statistiques établies par le Centre, pour la période de 1998 à 2003, montrent une extrême fluctuation. Ainsi, le Centre a connu un nombre de visiteurs record en 1999 quand 10 500 personnes sont venues pour une visite du musée, une ballade ou un séjour dans le cadre de la coopération internationale dont nous parlerons un peu plus loin. Arṭās a donc bénéficié de la conjoncture créée par le projet de *Bethléem 2000*, lancé par l'Autorité Palestinienne pour préparer

¹⁷⁰⁹ Le mont Hérodition, nommé en l'honneur du roi qui a régné à Jérusalem entre 37 et 4 avant J.C., est à environ 6 kilomètres d'Arṭās. En arabe, ce lieu est appelé *Jabal al-Furdīs*.

Bethléem aux célébrations du millenium¹⁷¹⁰, qui ont attiré des dizaines de milliers de touristes surtout en 1999. A Arţās, entre 1998 et 2000, 65% des visiteurs du Centre étaient des étrangers, simples touristes ou membres de délégations étrangères venant surtout dans le cadre de la coopération. En septembre 2000, les visiteurs étaient au nombre de 294 ; en octobre et novembre 2000, il n'y a eu aucun visiteur, en réaction au début de la deuxième Intifada qui a commencé le 28 septembre 2000. Le nombre de visiteurs a commencé à grimper très lentement entre 2001 et 2002 pour atteindre 4 855 en 2003 dont 3 066 pour le seul mois d'avril, à l'occasion du Festival de la Laitue. Soulignons qu'entre 2001 et 2003, 99% des visiteurs du Centre étaient des Palestiniens de la région, dont un certain nombre de Raţāsna qui ont participé aux programmes du Centre¹⁷¹¹.

Bien que notre recherche s'intéresse surtout aux aspects mémoriels et identitaires du travail du Centre du Patrimoine d'Arţās, il ne faut pas oublier que Mūsā Sanad était également instituteur et qu'il voulait améliorer la vie des villageois au quotidien. Ainsi, le Centre a toujours proposé un volet social et éducatif important au public local. Un texte publié par le Centre évoque parmi ses objectifs la sensibilisation des élèves des écoles à l'importance du patrimoine et des lieux historiques en Palestine. En effet, jusqu'en 2000, le Centre d'Arţās était engagé dans un programme en collaboration avec les écoles de Bethléem, appelé « Découvre la Palestine ». Un autre objectif majeur a été le renforcement du rôle de la femme rurale (*taf'īl dawr al-mar'a al-rīfīya*). Dans ce cadre, le Centre a travaillé en coopération avec l'Université de Bethléem à l'organisation d'ateliers et de formations pour renforcer le rôle de la femme dans la société. Parallèlement, le Centre a voulu encourager les femmes à reprendre des activités artisanales telles que la broderie (*taṭrīz*)¹⁷¹². Cette activité a eu le double avantage de faire appel au savoir-faire traditionnel tout en générant des revenus supplémentaires pour les familles, surtout pendant les années d'Oslo, lorsque l'afflux des touristes a entraîné une demande plus importante de produits artisanaux. Depuis 2006, l'association des femmes d'Arţās liée au Centre (*waḥdat tatwīr al-mar'a al-rīfīya*), prépare les repas des deux écoles primaires du village¹⁷¹³. Une vingtaine de femmes peuvent ainsi gagner un revenu mensuel. L'ambition de cette association est de

¹⁷¹⁰ Andezian, 2006, p. 155. Le projet de Bethléem 2000, avec un budget de deux cents millions de dollars a été soutenu et financé par la communauté internationale, et notamment par le Programme des Nations Unies pour le Développement, la Banque mondiale et la Communauté européenne (*ibid.*)

¹⁷¹¹ Statistiques établies par le Centre du Patrimoine Populaire Palestinien d'Arţās pour la période de 1998-2003.

¹⁷¹² « Nubdha 'an al-markaz » (Notice sur le Centre), une page, écrite par Mūsā Sanad, sans date.

¹⁷¹³ Entretien téléphonique avec Leyla Zuaiter, (Jérusalem – Grenoble), 1 décembre 2006.

commencer à produire des produits alimentaires tels que confitures et petits légumes macérés au vinaigre, et de les vendre dans les magasins de Bethléem¹⁷¹⁴.

Les projets pour l'avenir et la mobilisation des ressources à travers la coopération

Grâce au projet de *Bethléem 2000* et à l'arrivée importante en Palestine de fonds de pays donateurs, Mūsā Sanad a vu la possibilité de réaliser de nombreux projets de rénovation, d'amélioration des infrastructures et de mise en valeur du paysage. Ainsi sont nés de nombreux accords de coopération avec des villes françaises et des organisations finlandaises mais aussi avec des organisations néerlandaises, belges et canadiennes. Nous nous intéresserons plus particulièrement ici aux liens privilégiés que Mūsā Sanad a entretenus avec le Consulat Général de France à Jérusalem, avec le Bureau Représentatif de Finlande auprès de l'Autorité Palestinienne à Ramallah et avec d'autres organisations françaises et finlandaises.

Les liens privilégiés avec ces deux pays européens sont le résultat de la lecture sélective de l'histoire de la présence occidentale à Arṭās faite par Mūsā Sanad, que nous a également révélée son manuscrit. Pour lui, les deux personnages clés de ce passé étaient Louise Baldensperger, une Française, et Hilma Granqvist, une Finlandaise. En établissant des liens importants avec les institutions représentatives de ces deux pays en Palestine, Mūsā Sanad a mobilisé la mémoire de ces deux femmes pour des projets visant à améliorer le présent et l'avenir de la communauté villageoise d'Arṭās.

Le représentant de Cités Unies France (CUF) en Palestine de 1998 à 2002 a décrit Mūsā Sanad comme « Monsieur UNESCO d'Arṭās » en raison de la multitude de domaines dans lesquels Mūsā Sanad souhaitait intervenir, dont notamment l'éducation, la science (la recherche) et la culture¹⁷¹⁵. Nous nous limiterons ici à un seul exemple de projet franco-palestinien à Arṭās¹⁷¹⁶, à savoir le chantier de réhabilitation des anciennes maisons d'Arṭās. Ainsi, en 1999, les villes de Grenoble, Eybens, Vienne, Romans, Gières et St. Priest, en qualité de membres du Fonds de Coopération Décentralisée pour la Palestine (FCDP) de CUF, ont envoyé un groupe de

¹⁷¹⁴ Entretien téléphonique avec Fādī Sanad (Arṭās –Grenoble), 17 août 2007.

¹⁷¹⁵ Toufik Naïli, communication personnelle, 2006.

¹⁷¹⁶ Signalons également que le Consulat de France a financé à Arṭās, dans le cadre du projet de *Bethléem 2000*, la création d'un jardin de pierres sèches par l'architecte de paysage français Bruno Marmioli en 1999.

jeunes à Artās pour un premier chantier « échanges patrimoines » dans le cadre duquel le groupe a travaillé à la rénovation d'une ancienne maison avec des bénévoles du village¹⁷¹⁷. L'attrait pour ces villes était l'idée qu'une Française, Louise Baldensperger, avait vécu dans ce village et qu'on pourrait, plus tard, réhabiliter sa maison, dans le cadre du chantier. Mūsā Sanad avait des projets ambitieux pour la réhabilitation des maisons : il voulait faire d'Artās un lieu phare du tourisme et souhaitait installer une salle d'exposition permanente ainsi qu'un restaurant dans deux des maisons choisies pour être réhabilitées. Dans la maison de Louise Baldensperger, il projetait d'établir un centre d'accueil pour les chercheurs étrangers, perpétuant ainsi la tradition d'hospitalité de Louise Baldensperger¹⁷¹⁸.

Conçus par l'Association Drômoise Chantiers Animation et Vie Locale (ADCAVL), ces chantiers avaient un double objectif : d'une part, l'accomplissement d'un travail de rénovation et, de l'autre, des rencontres franco-palestiniennes. En 2000, un deuxième chantier du même type s'est ouvert à Artās, cette fois, avec la participation des villes de Romans, Grenoble, St. Priest et Dunkerque. Philippe Nouveau, qui était adjoint au maire de Dunkerque et président du FCDP à l'époque, décrit le déroulement du chantier et l'impact de cette expérience sur les cinq jeunes dunkerquois dans son livre *Palestine-Israël : le rêve andalou ?* :

Le chantier se déroule du 6 au 24 mars et réunit cinq jeunes Palestiniens et neuf jeunes Français – deux de Grenoble, deux de Saint-Priest, et cinq de Dunkerque. Les Dunkerquois – Hélène, Bruno, Nicolas, Christophe et Josse - suivent un parcours d'insertion dans les services techniques de la Ville de Dunkerque, où ils apprennent la maçonnerie et la peinture. Ils n'ont jamais fait de grand voyage. [...] Les conditions de travail ne sont pas faciles. Il fait froid dans la région de Bethléem en ce mois de mars, les maisons ne sont pas chauffées et sans eau chaude. [...] Les approvisionnements sont parfois en retard, et il y a même des discussions sur le bien-fondé des travaux entre Moussa Sanad, directeur de l'Artas Folklore Center, et le Conseil de village... Malgré ces difficultés, le chantier avance de manière satisfaisante et les travaux seront terminés à temps. [...] Et puis il y a la découverte de la chaleur de l'accueil des familles palestiniennes et de

¹⁷¹⁷ Je remercie chaleureusement Frédéric Deshayes de la ville de Romans de m'avoir envoyé des cassettes vidéo qui documentent ce chantier ainsi que le chantier de l'année 2000.

¹⁷¹⁸ En 2007, ces projets ambitieux n'ont pas encore vu le jour dû à la situation d'exception qui perdure dans les territoires occupés depuis le début de la deuxième Intifada en automne 2000.

quelques spécialités culinaires [...] Le 16 mars, c'est la fête de l'Aïd. Les jeunes vont de maison en maison ; chaque famille les invite à prendre un café ou un thé. La femme de Moussa leur a préparé un véritable festin. [...] Le consul général de France, Denis Pietton, visite le chantier, le lundi 13 mars. Il surprend les jeunes par sa simplicité, sa maîtrise de la langue arabe et l'intérêt qu'il accorde à leur travail et aux projets de l'Artas Folklore Center (réhabiliter ces maisons de l'époque ottomane pour mettre en valeur l'histoire et l'identité palestiniennes). [...] Le séjour est l'occasion de découvrir les conditions de vie des Palestiniens¹⁷¹⁹.

Ce texte montre à la fois le cadre plus large des liens avec le Consulat de France et le caractère du projet qui n'était pas seulement un chantier de réhabilitation mais également une rencontre franco-palestinienne. Ce projet s'est donc inscrit dans le cadre programmatique de la rencontre, élément essentiel du travail du Centre du Patrimoine à Artās.

Un autre projet ambitieux implique l'Institut Finlandais au Moyen-Orient (FIME) et fait partie de l'une des activités de l'Institut dénommée « Integrated Development of Rural Communities in Palestine ». Ce projet a réuni le FIME, le Centre du Patrimoine d'Artās, le conseil du village et l'ONG palestinienne Applied Research Institute Jerusalem (ARIJ) autour de la création d'une base de données complète sur Artās, couvrant tous les aspects physiques, sociaux et économiques de la vie au village. L'objectif final de ce projet était la création de jardins d'herbes pour la vente locale et pour l'exportation¹⁷²⁰. Dans le cadre de ce projet, la mémoire de Hilma Granqvist a été mobilisée par le FIME et par le Centre du Patrimoine. Pour le FIME, qui avait essayé de monter un vaste projet d'étude d'Artās à partir de l'œuvre de Granqvist en 1999-2000¹⁷²¹, la mémoire de l'anthropologue a justifié son engagement dans ce village en particulier. Ainsi, la description du projet d'étude explique les raisons du choix d'Artās :

Why Artas? Finland has a historic interest on Artas because of the famous anthropologist, Hilma Granqvist, who spent several years in the village with Sitt Louisa and published a set of important monographs on life there. Her work is well known among scholars as pioneering ethnography and represents a unique

¹⁷¹⁹ Nouveau, 2003, pp. 63-64.

¹⁷²⁰ Finnish Institute in the Middle East, *Artas Project 2001* (le texte consiste de deux pages).

¹⁷²¹ Finnish Institute in the Middle East, *Project Description: Artas – Profile of a Palestinian Village II*. Ce projet n'a jamais vu le jour car le financement n'a pas été trouvé.

view on rural Palestinian society and especially on the life of Palestinian women in the village before the Second World War. Besides the ties between the village of Artas and Finland created by “Halime” the site is particularly suitable for this type of project because of its practical location near Bethlehem and Jerusalem, its relatively small size (about four thousand inhabitants) and its well defined geographic location in a deep, well-watered valley at the edge of the desert. The area has many very interesting natural and cultural aspects and presents a wide variety of possible subjects for deeper study¹⁷²².

Le Festival de la Laitue : lieu de convergence, lieu de rencontre

Mūsā Sanad a conçu l'idée du Festival de la Laitue, inauguré en 1994, pour une multitude de raisons qu'il est intéressant de considérer en détail car ce festival est un point d'articulation entre la dimension nationaliste et la dimension touristique du Centre. Parallèlement, l'argument de Mūsā Sanad pour justifier le calendrier de ce Festival, qui coïncide généralement avec la période de Pâques, dévoile sa vision de la coexistence entre les religions, en général, et de la coexistence entre les villageois et les Sœurs du Couvent d'Hortus Conclusus, en particulier. Ainsi, dans un document qu'il écrit en arabe pour obtenir un soutien logistique et financier pour le festival de 2004, il affirme que ce festival s'inscrit dans la tradition d'un festival qui existait avant l'occupation israélienne de 1967, à savoir le festival de Pâques organisé par les Sœurs du Couvent d'Hortus Conclusus. Ce dernier a laissé de « beaux souvenirs » aux habitants du village. En effet, Arṭās connaissait à cette époque une affluence de pèlerins et de touristes chrétiens que Mūsā Sanad qualifie de « frères pèlerins chrétiens arabes » (*al-ikhwā al-ḥujāj al-'arab al-masīḥiyyīn*)¹⁷²³. Cette expression sous-entend une unité nationale palestinienne qui dépasse les clivages entre musulmans et chrétiens et également une unité du nationalisme arabe qui dépasse les clivages religieux et nationaux. Il s'agit donc, en quelque sorte, d'une « revivification » de ce festival, abandonné entre 1967 et 1995, mais d'une revivification soutenue par le village d'Arṭās qui prend une forme différente de celle de la Fête organisée par le Couvent qui était une fête religieuse, puisqu'elle célébrait Pâques¹⁷²⁴.

¹⁷²² Finnish Institute in the Middle East, *Project Description: Artas – Profile of a Palestinian Village II*.

¹⁷²³ Description du projet, « *Mahrajān mawsim al-khass fi Arṭās* » (Festival de la Laitue), 2004.

¹⁷²⁴ Signalons dans ce contexte la thèse d'Emma Aubin Boltanski qui concerne la revivification voir la re-invention des *mawāsim* de Nabī Mūsā et Nabī Šālīḥ en Palestine à l'initiative de l'Autorité Palestinienne.

Lors d'un entretien, Umm As'ad et Umm Shukrī ont décrit le festival qu'organisaient les sœurs du Couvent avant 1967¹⁷²⁵. Il est intéressant de noter les termes qu'elles associent au festival qu'elles appellent parfois *mahrajān* (festival), *mawsim* (événement cyclique, pèlerinage¹⁷²⁶) et *'īd* (fête religieuse).

UA : Et puis il y avait la fête annuelle, elle était comme un *mahrajān*, ils l'appelaient *'īd Arṭās*, ils faisaient sa promotion partout et les gens venaient de toute la Palestine...et de la Jordanie, de partout dans le monde. C'était un *mawsim*, comme un *mahrajān*...

US : Tu sais, ils mettaient, comment ça s'appelle...ils faisaient un *quddās* (messe), ils mettaient l'icône (*mujassam*) de la Vierge et de Jésus et les prêtres et les Sœurs religieuses venaient, pas seulement ceux du Couvent d'Arṭās. Ils venaient de Bethléem, de Jérusalem et puis ils partaient vers les bassins [dits de Salomon], parfois jusqu'à la porte d'al-Khaddar et puis ils repartaient [...]

UA : Les gens attendaient ce *mawsim* chaque année. C'était un *mawsim* commercial, les gens vendaient ce qu'ils avaient, des produits de Jérusalem, des pâtisseries, des glaces, des légumes et des fruits [...] Même les gens des autres villages, d'al-Khaddar en particulier, venaient pour y vendre des produits. Quand on était petit, on attendait cette fête, c'était notre *'īd* même si elle ne faisait pas partie de notre religion. On était heureux lors de *'īd al-Adhā'* mais ça, c'était la fête où on jouait, il y avait des bonbons, des glaces....

US : ... toutes les choses qui font plaisir aux enfants....

UA : On attendait cette fête chaque année, on connaissait sa date, maintenant je l'ai oubliée (*elle rigole*).

¹⁷²⁵ Entretien avec Umm As'ad et Umm Shukrī, Amman, 15 mars 2006.

¹⁷²⁶ Littéralement, le terme *mawsim* dénote la saison mais il est généralement compris comme une référence à un marché périodique ou une fête cyclique et, particulièrement, au pèlerinage sur la tombe d'un saint ou d'un prophète (Aubin, 2004, p. 350).

Il ressort de la description du festival donnée par ces deux Arṭāsiyāt, que le festival organisé par le Couvent était un festival catholique incluant une procession derrière les statues de la Vierge Marie et de Jésus et en présence d'un grand contingent du clergé catholique. Ce festival coïncidait avec Pâques et il offrait l'occasion pour les chrétiens du bilād al-Shām de visiter le Couvent d'Hortus Conclusus et le village d'Arṭās. A cette époque, il y avait un parc (*muntazah*) près des bassins dits de Salomon avec des jardins fleuris, ce qui en faisait une attraction touristique¹⁷²⁷. Pour les habitants d'Arṭās, ce festival était l'occasion de vendre des produits agricoles et artisanaux et pour les enfants, il était comme une fête foraine. Aujourd'hui, Umm As'ad et Umm Shukrī semblent voir leur participation à ce festival d'un œil critique car elle serait considérée blâmable par certaines tendances fondamentalistes parmi les musulmans.

Pâques et les mawāsim des musulmans

Les pèlerinages votifs des musulmans (*mawāsim*) en Palestine ont traditionnellement lieu pendant la période de la Pâque chrétienne. Comme le montre Emma Aubin-Boltanski, dans sa thèse sur les *mawāsim* de Nabī Mūsā et Nabī Ṣāliḥ en Palestine, cette configuration temporelle a été liée par les folkloristes palestiniens du début du 20^e siècle à l'histoire des contre-croisades en Palestine. Ainsi, la naissance de cette tradition est souvent attribué à Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī, qui l'aurait instaurée pour mobiliser la population au moment de l'affluence des pèlerins chrétiens à Jérusalem afin d'être prêt à faire face à une éventuelle transformation du pèlerinage en croisade¹⁷²⁸.

La programmation du Festival de la Laitue pourrait avoir été influencée par l'une ou l'autre de deux traditions potentiellement adverses, celle de Pâques ou celle des *mawāsim* des musulmans. Mūsā Sanad semble avoir trouvé une manière de dépasser ce clivage. Ainsi, dans le document cité plus haut, il déclare que le Festival de la Laitue a lieu pendant « la saison d'abondance » (*mawsim al-khayr*) ce qui est une manière d'évoquer la tradition des *mawāsim* tout en la rendant profane. Somme toute, ce qui est célébré pendant ce festival à Arṭās n'est pas un *mawsim* religieux – chrétien ou musulman – mais le *mawsim* universel du printemps avec son abondance de fruits et légumes.

¹⁷²⁷ Entretien avec Umm As'ad et Umm Shukrī, Amman, 15 mars 2006.

¹⁷²⁸ Aubin, 2004, p. 176.

Le Festival de la Laitue, dépourvu des connotations religieuses de la fête de Pâques, n'est pas pour autant un simple festival agricole bien que Mūsā Sanad l'ait placé sous le signe de la saison d'abondance. Ce festival est, au contraire, un moment fort de célébration du patrimoine paysan palestinien perçu comme l'essence de la culture *nationale* palestinienne. Au fur et à mesure de l'évolution des événements en Palestine, ce festival s'est adapté pour répondre aux besoins de chaque phase politique. Nous prendrons ici l'exemple de 1999 et de 2004, 2004 étant l'année du dernier festival de Mūsā Sanad, avant sa mort en janvier 2005.

En 1999, le Festival de la Laitue a duré trois semaines avec des événements différents programmés pour chaque jour. La plupart des événements étaient des expositions d'objets du patrimoine et des spectacles folkloriques tels que des spectacles de *dabka* mis en scène par plus d'une dizaine de troupes de danse différentes. Le 9^e jour du festival coïncidant avec le Jour de la Terre (*Yawm al-Ard*), le 30 mars¹⁷²⁹, le programme a inclus un marathon dédié au Jour de la Terre¹⁷³⁰. En participant à cette journée de mobilisation nationale en Palestine, observée des deux côtés de la ligne verte, le festival a rappelé l'importance de la mobilisation pour la préservation de la terre face à la politique d'expropriation israélienne, à un moment où régnait encore en Palestine un optimisme timide et l'espoir de la création d'un Etat palestinien en septembre 2000.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, le document arabe rédigé par Mūsā Sanad à propos du Festival de la Laitue de 2004, insiste sur le rôle mobilisateur du festival dans la préservation de « la terre et l'héritage de cette nation » (*turāb wa-turāth hādhā al-waṭan*) par les paysans. Plus loin dans le même texte, Mūsā Sanad évoque l'image symbolique de la laitue dont la semence survit au froid de l'hiver et aux pluies du printemps pour devenir une belle plante verte malgré tous les obstacles¹⁷³¹. La laitue apparaît ainsi comme le symbole du *ṣumūd*, vertu indispensable dans la quatrième année de la deuxième Intifada. Pour ce festival, le Centre d'Arṭās s'est allié à la *Palestine Wildlife Society*, ONG palestinienne dont l'objectif est la préservation de la flore et de la faune de Palestine. Cette alliance des deux organisations était une

¹⁷²⁹ Le Jour de la Terre est une journée de mobilisation politique en Palestine. C'est la commémoration d'une journée de protestation contre l'expropriation des terres en 1976 dans la ville de Sakhnīn en Galilée où la police israélienne a tué six manifestants.

¹⁷³⁰ « Artas Lettuce Festival (March 21, 99- April 11, 99) », *This Week in Palestine*, no. 6, avril 1999, p. 10.

¹⁷³¹ Description du projet, « *Mahrajān mawsim al-khaṣṣ fi Arṭās* » (Festival de la Laitue à Arṭās), 2004, 4 pages, écrite par Mūsā Sanad.

réaction à la menace que constitue le mur de séparation pour la vie en Cisjordanie aussi bien pour la vie des êtres humains que pour celle des animaux et des plantes. Le dernier jour du festival, le programme a inclus une promenade et une visite des alentours non construits d'Artās¹⁷³².

Le Centre sous une nouvelle direction : perspectives pour l'avenir

Après le décès de Mūsā Sanad en janvier 2005, son deuxième fils Fādī a pris la direction du Centre. Ayant souvent participé aux activités du Centre, Fādī tient à poursuivre le projet commencé par son père. Avec l'aide de Leyla Zuaiter, consultante auprès des ONG palestiniennes, il essaie de recréer un nouveau *momentum* pour le Centre en dépit d'un climat politique de plus en plus difficile. Ainsi, le Festival de la Laitue est prévu pour le mois de mai ainsi que quelques visites et rencontres organisées au Centre.

A partir de janvier 2006, les activités se sont multipliées et la possibilité de coopération de plusieurs organisations a été évoquée. Ainsi, Yūsuf Dāhir, directeur de l'association arabe des hôteliers et fondateur de l'agence de voyage *Daher Travel*, est devenu partenaire du Festival de la Laitue programmé pour le mois d'avril et s'est impliqué dans l'organisation d'itinéraires de promenade dans la région d'Artās¹⁷³³. Les autres partenaires du Festival de la Laitue sont le *Arab Educational Institute of Bethlehem* (organisation culturelle et éducative associée à Pax Christi¹⁷³⁴), le YWCA de Jérusalem-est, L'Union des Femmes Arabes, la *Palestine Wildlife Society*, l'Ecole de filles 'Awda du camp de réfugiés de Deheisheh, le Centre Culturel Turc de Jérusalem, l'Ecole de filles du village de Battīr, et la troupe de danse folklorique de Ḥussān. Autre partenaire, virtuel cette fois, le *Palestine-family.net* (www.palestine-family.net) a été conçu sur le modèle d'un site similaire établi pour la communauté de la ville grecque de Kythera, par James Prineas, photographe australien installé à Berlin¹⁷³⁵. L'objectif du site est de créer un espace où les Palestiniens, où qu'ils se trouvent, puissent transmettre des informations généalogiques, des souvenirs de leur ville ou village natal, des photographies, des contes, des témoignages et des messages à des cousins ou camarades de classe.

¹⁷³² « Lettuce Season Festival in Artas, 25th-28th March 2004, Schedule of Events », une page, auteur inconnu.

¹⁷³³ Internet : *Artas Folklore Center*, Palestine Family Net, <http://www.palestine-family.net>, posté le 1 mars 2006.

¹⁷³⁴ Pax Christi est le mouvement catholique international pour la paix.

¹⁷³⁵ « Report: The Twelfth Annual Artas Lettuce Festival », mai 2006 (non-publié), 10 pages, écrit par Leyla Zuaiter.

Ce dernier festival a été, pour la première fois, placé sous l'égide du Consulat britannique à Jérusalem. Le Centre a également obtenu le droit d'utiliser les photographies de Hilma Granqvist, propriété du Palestine Exploration Fund à Londres, et de les reproduire professionnellement pour son exposition permanente. Pour la première fois, des activités du Centre du Patrimoine à Artās ont ainsi bénéficié d'un soutien matériel et financier britannique.

Dans la proposition de projet soumis aux donateurs potentiels, Leyla Zuaiter, qui est d'origine irako-américaine et donc parfaitement anglophone, écrit :

Since its debut in 1994, the Artas Lettuce Festival, which honors Palestinian peasant culture, is an eagerly-anticipated event on the yearly Palestinian calendar. It gives Palestinians the opportunity to reconnect with the land of their forefathers, their rich Palestinian heritage and traditions, and each other. It gives them a moment to ponder their shared identity. The land, traditions, and identity are increasingly at risk in the face of increasing physical and psychological fragmentation. Thus, the importance of this festival is of much greater significance than allowing Palestinians a much-needed chance to breathe and escape if only briefly from their harsh daily reality. Holding a festival in such difficult times shows the resilience of the Palestinian people and their determination to hang on to their identity.

Ce texte témoigne de la continuité du Festival de la Laitue depuis Mūsā Sanad jusqu'à ses successeurs, bien que le langage et les références aient légèrement changé. L'identité palestinienne, symbolisée par l'héritage culturel paysan, reste au cœur de ce festival mais l'évolution de la mission du festival, nécessaire face aux difficultés quotidiennes, est également mise en relief.

Le festival a été très bien accueilli, attirant surtout un public de la région de Ramallah à Bethléem, et le Centre a remporté un vif succès. Le festival a été inauguré par le gouverneur de Bethléem, Ṣalāḥ al-Ta'marī, qui a exhorté le public à prendre soin de l'environnement et de l'héritage palestinien face à la menace des colonies juives. Fādī Sanad a pris la parole après lui pour rendre compte des effets destructifs du mur dans la région d'Artās. Après l'intervention du chef du conseil du village et du directeur de la *Palestine Wildlife Society*, les festivités ont

commencé avec les musiciens turcs venus du Centre Culturel Turc et les troupes de folklore régionales. Les trois jours de festivités et d'activités ont réussi à recréer un *momentum* pour le Centre du Patrimoine.

Le photographe James Prineas, qui a participé au festival pour y présenter le projet de *Palestine-family.net*, a pris de nombreuses photos de très grande qualité, à la fois du festival et d'Artās et de ses environs. Il a ensuite exposé ces photos pour la première fois en octobre 2006 au *Bethlehem Peace Center*, salle d'exposition et de conférence situé sur la place de la Nativité à Bethléem. L'exposition, qui est consultable sur Internet, est intitulée « The Spirit of Sumud¹⁷³⁶ ».

Depuis la fin de 2006, un nouveau conseil d'administration de onze personnes s'est organisé avec, en plus de Sharif Kanaana, membre fondateur du Centre, un grand nombre de nouveaux alliés. Ainsi, figurent parmi les membres, la directrice des relations publiques de l'Université de Bethléem, Carol Dabdūb ; Fu'ād Giacaman, directeur du *Arab Educational Institute* à Bethléem ; Huda Imām du *Center for Jerusalem Studies* ; Julia Dabdūb, présidente de la *Bethlehem Arab Women's Union*, et Khulūd D'ības, directrice du *Center for Cultural Heritage Preservation* de Bethléem ; Yūsuf Dāhir, directeur de la *Arab Hotel Association* et Toine Van Teeffelen, directeur de développement du *Arab Educational Institute* à Bethléem, anthropologue néerlandais installé à Bethléem¹⁷³⁷.

Dans un texte présentant le Centre, posté sur *Palestine-family.net* en mars 2007, Leyla Zuaiter résume ainsi les activités essentielles du Centre :

In the forefront of innovative tourism and recreation projects, the center is known for its festivals, especially its annual April Lettuce Festival, the typical rural village house/ museum, its folklore troupe which has remained true to authentic forms, its innovative nature and heritage itineraries, its traditional Palestinian meals offered in a setting to match, and the individualized experience it offers its visitors, whether one or a hundred. A key institution in the village, the Artas Folklore Center not only works in preserving the village's past, but has been instrumental in attending to the needs of the villagers, such as roads, garbage

¹⁷³⁶ Internet : <http://www.sumud.net>.

¹⁷³⁷ Internet : *Artas Folklore Center*, Palestine Family Net, <http://www.palestine-family.net>, posté le 1 mars 2006.

collection and schools. In addition, in advance of its much coveted community center, it is acting as a de facto community center with special programs for youth and women, for instance¹⁷³⁸.

Le Centre continue donc de suivre le chemin tracé par son fondateur, Mūsā Sanad, et de servir à la fois la communauté villageoise et les visiteurs venant d'ailleurs en Palestine ou de l'étranger. Il reste engagé dans des activités de préservation et de patrimonialisation, tout en étant tourné vers l'avenir du village. Face à une adversité toujours plus importante, le Centre semble avoir réussi à se dresser en signe du *ṣumūd* palestinien, comme Mūsā Sanad l'aurait souhaité.

¹⁷³⁸ Internet : *Artas Folklore Center*, Palestine Family Net, <http://www.palestine-family.net>, posté le 1 mars 2006.

Conclusion générale : Arṭās – du jardin clos au paradis perdu

Arṭās est un seul village aux multiples images. D'une certaine manière, mon étude vient s'inscrire dans la lignée des travaux précédents sur Arṭās et enrichir le répertoire de ses nombreuses facettes. Hilma Granqvist nous a légué l'image d'un Arṭās familial, à la vie rythmée par les saisons, les naissances, les mariages, les circoncisions et les périodes de deuil. Avec les photographies qu'elle a prises à Arṭās pendant les années mandataires, elle a laissé une précieuse iconographie qui documente la vie quotidienne du point de vue du chercheur. Du point de vue des Raṭāsna, cette iconographie est un album-photos de leurs ancêtres. En revanche, Riina Isotalo a présenté Arṭās comme une communauté transnationale, démontrant les stratégies déployées par les Raṭāsna pour assurer à la fois la survie matérielle et sociale de leur communauté, dont la moitié vit désormais à l'extérieur du village. Celia Rothenberg, quant à elle, a donné aux Raṭāsna et surtout aux Arṭāsiyāt un rôle de narrateurs d'histoires de *jinn* et, par là, de créateurs de moyens d'exprimer leur souffrance ou leur protestation. Vincent Lemire, dont le sujet de thèse est l'approvisionnement en eau de la ville de Jérusalem, a rappelé l'importance d'Arṭās d'un point de vue hydraulique et donc stratégique pour Jérusalem, importance également soulignée par le livre *al-Mashhad al-ḥaḍārī fī Arṭās*, édité par Naẓmī al-Ju'ba.

Au-delà de ces images mises en relief par les travaux académiques, il y a l'image biblique d'Arṭās, associée aux jardins de loisirs de Salomon. L'imagerie de l'Etham biblique a aussi joué un rôle dans l'attraction des voyageurs, pèlerins et colons occidentaux à Arṭās. A propos de ce lien biblique, deux interprétations distinctes ont été avancées – l'une protestante millénariste, l'autre catholique. Ainsi émerge Arṭās la catholique, lieu d'un couvent qui veut s'inscrire dans la continuité de l'Hortus Conclusus, tout en imposant la présence de la Vierge Marie dans les jardins de loisirs de Salomon. En revanche, pour les protestants millénaristes, la vallée d'Arṭās apparaît dans la lumière des prophéties liées au retour du Christ, et dans ce contexte, la colonie de Meshullam est vue comme une première étape dans le « rétablissement » des juifs et la « rédemption » du pays. Par contre, pour les descendants d'Henri Baldensperger et pour les Baldensperger d'autres branches de la famille qui se sont intéressés au missionnaire alsacien, Arṭās est avant tout un point de rencontre des cultures et des religions, une image qui ressemble finalement à celle qu'a créée Mūsā Sanad à travers le travail du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien.

Enfin, les Raṭāsna ont, en se basant sur le thème récurrent des sept massacres, créé l'image mythique d'un village qui renaît après la quasi-annihilation de sa population. Les récits de massacres sont la réflexion narrative d'une réalité historique liée aux rapports de force changeants dans la région d'Arṭās à l'époque ottomane, mais en même temps, ce thème a une gravité particulière dans la réalité du village depuis 1948 et préfigure, en quelque sorte, l'image d'un peuple qui a la capacité de tenir bon (*sumūd*). Pour les Raṭāsna en exil, cette image contient l'espoir du retour, car après chaque « massacre », les Raṭāsna sont revenus au village et ont reconstruit leurs maisons.

J'ai consacré plus de 400 pages à l'histoire d'Arṭās et des Raṭāsna : mais s'agit-il pour autant d'une monographie d'Arṭās ? Pas vraiment, car ce village, avec toutes ses spécificités, a également beaucoup en commun avec l'histoire palestinienne en général. En effet, Arṭās est un véritable microcosme, et l'histoire du village reflète souvent, à travers ses nombreuses particularités, l'histoire de toute la Palestine. Cela est dû, sans doute, au moins en partie, à la proximité de Jérusalem et surtout au lien hydraulique entre le village et la grande ville. L'infrastructure d'eau, qui constitue l'un des vestiges les plus anciens de la vallée d'Arṭās, explique également son importance aux yeux des gouvernants successifs de la région de Jérusalem à travers les siècles. Mais au-delà de ce lien avec Jérusalem, comment Arṭās fonctionne-t-il en tant que microcosme de l'histoire palestinienne ?

L'image qui traduit peut-être le mieux le développement des différentes étapes de ma recherche est celle de la poupée russe. Ainsi, le microcosme d'Arṭās se situe dans des cadres qui étendent progressivement la portée des phénomènes qui se dégagent de son histoire, et qui le relient aux développements régionaux et même à des mouvements existant dans des pays lointains. Tout d'abord, la grande attraction biblique de la vallée d'Arṭās, due à son assimilation à Etham, n'est évidemment pas unique à Arṭās. De nombreux autres villages et villes palestiniennes présentent un intérêt semblable, parfois pour les juifs, parfois pour les chrétiens, parfois pour les deux. Un regard sur la table des matières de la *Topographie légendaire de la Terre Sainte* de Maurice Halbwachs¹⁷³⁹, ou sur le livre *Orte und Wege Jesu* (Les itinéraires de Jésus) de Gustaf Dalman¹⁷⁴⁰ suffit pour comprendre à quel point chaque coin, ou presque, de la Palestine a été investi par les associations bibliques. Depuis la création de l'Etat d'Israël en 1948, les

¹⁷³⁹ Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

¹⁷⁴⁰ Le texte original de ce livre en allemand a été réédité par Alfred Jepsen en 1967 dans la *Wissenschaftliche Buchgesellschaft* à Darmstadt en Allemagne.

associations bibliques les plus attachées à la lecture sioniste de l'Ancien Testament¹⁷⁴¹ ont autorisé des chantiers archéologiques énormes, visant à recréer un « espace juif » dans des villes et villages palestiniens¹⁷⁴². Le village de Silwān à côté de Jérusalem en est un exemple typique : Silwān est présenté dans l'historiographie israélienne comme la Cité de David, d'où les fouilles archéologiques incessantes visant à recréer la cité biblique¹⁷⁴³.

La présence précoce des colons est sans doute une particularité d'Arṭās, car on ne connaît pas d'autres exemples de colonie occidentale implantée dans un village ou dans une ville palestinienne à cette époque (1845). Ce phénomène a commencé à prendre de l'ampleur en Palestine vers la fin des années 1860 : ainsi les Templiers du Württemberg ont établi leur première colonie en Palestine à Haïfa en 1868 ; en 1878, la première colonie sioniste, appelée Petach Tikva, a été fondée à quelques kilomètres de Jaffa¹⁷⁴⁴. Toutefois, on peut dire que la nature des liens entre la population indigène (Raṭāsna et Ta'āmra) et les colons d'Arṭās préfigurent une dynamique sociopolitique qui se manifestera plus tard, plus fortement, dans d'autres colonies. Ainsi, le village d'Abū Shūsha au sud-est de Ramla, associé au Gezer biblique¹⁷⁴⁵, a déjà été cité pour comparaison au chapitre 4¹⁷⁴⁶. Fondé en 1872 par Melville Bergheim, sujet prussien d'origine juive converti au protestantisme, la colonie d'Abū Shūsha a été le point de départ d'une colonisation sioniste des terres du village. Bergheim, qui avait acheté plus de 1 200 hectares en payant les impôts que les habitants d'Abū Shūsha devaient au gouvernement ottoman, s'est vite trouvé au centre de disputes et de litiges avec les paysans du village¹⁷⁴⁷, désormais réduits au statut de métayers¹⁷⁴⁸. Selon Ruth Kark, ces litiges ont continué même après le meurtre de Peter Bergheim, fils de Melville, en 1884, et n'ont pris fin qu'au début du 20^e siècle, quand la *Jewish Colonization Association* a acheté les terrains de Bergheim et en a rendu une partie aux villageois¹⁷⁴⁹. Comme John Meshullam à Arṭās, le fondateur de la colonie

¹⁷⁴¹ Voir à propos de cette lecture, Prior, 2003.

¹⁷⁴² Voir à ce sujet le livre de l'anthropologue Nadia Abu El-Haj, *Facts on the Ground, Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*, University of Chicago Press, 2001.

¹⁷⁴³ Yas, 2000, pp. 17-23.

¹⁷⁴⁴ Pappé, 2006, pp. xiii-xiv.

¹⁷⁴⁵ Kark, 1984, p. 368.

¹⁷⁴⁶ Schölch, 1993, pp. 116-117. Alexander Schölch cite comme autre exemple les protestations des paysans de Yazūr au sud-est de Jaffa dont les terrains arables ont été transférés aux fondateurs de l'école d'agriculture de Mikveh Isra'el (*ibid.*).

¹⁷⁴⁷ Kark, 1984, p. 371.

¹⁷⁴⁸ Schölch, 1993, pp. 116-117.

¹⁷⁴⁹ Kark, 1984, p. 371. En mai 1948, des groupes paramilitaires sionistes ont commis un massacre à Abū Shūsha. Le gouvernement israélien a, par la suite, donné l'ordre de détruire le village. La mémoire du massacre d'Abū Shūsha semble avoir effacé la mémoire de l'histoire antérieure et

d'Abū Shūsha, Melville Bergheim, a probablement fait figure de bienfaiteur aux yeux des villageois quand il a résolu leur problème d'endettement en achetant leurs terrains. Et tout comme à Arṭās, l'accommodement entre la population locale et les colons a été de courte durée à Abū Shūsha. Ce qui distingue Arṭās d'Abū Shūsha, ce n'est pas seulement la suite des événements, mais également la nature même de ces deux colonies du 19^e siècle. L'établissement de Melville Bergheim avait un but plutôt lucratif, alors que Meshullam et ses associés étaient motivés par les idées millénaristes qui préconisaient le retour du Christ précédé du rassemblement des juifs en Terre sainte.

Dans son rôle de microcosme de l'histoire de la présence occidentale en Palestine, le village d'Arṭās se prête à une analyse approfondie pour plusieurs raisons. D'une part, la diversité des origines des Occidentaux établis dans la vallée d'Arṭās et la richesse des sources archivistiques permettent de comparer les motivations de ces Occidentaux, ainsi que leurs réseaux de soutien, leurs liens avec la population locale et l'impact de leur expérience en Palestine sur leurs propres famille et alliés dans leur pays d'origine. D'autre part, l'étendue chronologique de cette présence occidentale qui commence en 1845 et s'étend jusqu'à nos jours, permet de mesurer l'impact des conditions politiques, économiques et sociales, à différents moments de l'histoire palestinienne, sur la nature des liens entre la population locale et les Occidentaux en question. Et enfin, la mémoire collective des Raṭāsna et des descendants d'Henri Baldensperger à propos de cette présence occidentale, nous offre l'occasion d'apprécier l'effet à long terme d'un tel contact interculturel et interreligieux. En effet, ces deux ensembles de mémoires collectives nous permettent un regard croisé sur la signification d'une rencontre interculturelle ou d'une confrontation coloniale, suivant le contexte.

L'aspect plus proprement religieux et idéologique du réseau de soutien organisé autour de John Meshullam peut être résumé par le terme de providence, et ce terme véhicule, somme toute, un thème fédérateur dans l'histoire de cette colonie à Arṭās, et même au delà, dans l'histoire de l'engagement des millénaristes pour le « retour » des juifs en Palestine. Depuis la création de l'Etat d'Israël en 1948, le soutien des milieux protestants millénaristes à ce nouvel Etat est fort,

l'historiographie palestinienne ne mentionne apparemment pas la colonie de Melville Bergheim. Voir à ce sujet la monographie no. 18 dans la série sur les villages palestiniens détruits publiée par le Centre de Recherche et de Documentation de la Société Palestinienne de l'Université de Birzeit, intitulée *Qariat Abū Shūsha (qada' al-Ramla)* et éditée par Walid Mustafa et Saleh Abdel Jawad (1995).

particulièrement aux Etats-Unis, et le terme sioniste chrétien est souvent utilisé pour décrire cette affiliation politico-religieuse¹⁷⁵⁰.

Si le terme de providence résume les motivations des colons millénaristes à Arṭās, le terme de patrimoine décrit l'axe autour duquel se sont développées les stratégies locales de gestion de l'histoire et de la mémoire d'Arṭās. Car à travers le travail de patrimonialisation entrepris par Mūsā Sanad et le Centre du Patrimoine Populaire Palestinien à Arṭās, la mémoire du passé du village a été érigée en microcosme exemplaire du monde villageois palestinien. Ainsi, Mūsā Sanad a voulu organiser l'inventaire du folklore palestinien autour d'Arṭās pour prouver l'enracinement de la population palestinienne dans sa terre, un inventaire qui rejoint l'image du *fallāḥ*, celui qui travaille la terre, symbole national d'enracinement des Palestiniens. Si l'histoire particulariste s'est parfois effacée devant l'histoire de la nation¹⁷⁵¹, dans le cas d'Arṭās, Mūsā Sanad semble avoir voulu renforcer l'histoire particulariste afin de *mieux* l'inscrire dans le cadre de l'histoire de la nation. C'est pourquoi, dans son manuscrit, l'histoire d'Arṭās est consignée sur un mode exemplaire dans l'histoire de la Palestine.

L'histoire d'Arṭās présentée par Mūsā Sanad est, comme beaucoup d'histoires, sélective. Tout comme la mémoire collective des Arṭāsiyāt à Amman, elle exclut la vaste majorité des membres du réseau millénariste organisé autour de la colonie de John Meshullam. Cette « rupture de la transmission entre les générations¹⁷⁵² » était-elle volontaire ou la simple conséquence de la capacité mémorielle limitée du groupe ? Dans le cas de Mūsā Sanad, il semble s'agir d'une exclusion volontaire, comme nous l'avons vu au chapitre 6. Soucieux de créer une tradition de rencontre avec un ancrage dans l'histoire d'Arṭās, Mūsā Sanad a écarté certains membres et certains aspects du réseau de soutien formé autour de la colonie de Meshullam, tout en transformant les identités et les motivations d'autres membres.

Mais qu'en est-il pour les Arṭāsiyāt d'Amman ? S'il est possible que la mémoire de John Meshullam se soit perdue avec le temps, comment expliquer l'oubli de sa fille Emilia qui était contemporaine de Louise Baldensperger et sa belle-sœur ? Louise Baldensperger, sous son nom d'adoption de Sitt Luīz, fait encore de nos jours partie de la mémoire collective villageoise,

¹⁷⁵⁰ Signalons dans ce contexte que la colonie juive d'Efrat juste en face du village d'Arṭās bénéficie du soutien d'une organisation chrétienne sioniste basée aux Etats-Unis, les *Christian Friends of Jewish Communities* (Internet : <http://www.cfoic.org>).

¹⁷⁵¹ Dakhliā, 1990, p. 303.

¹⁷⁵² Yerushalmi, 1988, p. 11, cité dans Dakhliā, 1990, p. 6.

mémoire qui a par ailleurs été entretenue et mobilisée par le Centre du Patrimoine à Arṭās, comme nous l'avons également vu au chapitre 6. Qui plus est, Louise Baldensperger et Emilia Meshullam ont laissé des traces toponymiques dans le village. Pour la première, c'est l'arche près de son ancienne maison, *Bawwābat al-Sitt*, qui rappelle sa vie au village ; pour la deuxième, c'est le nom d'un terrain agricole dans la vallée d'Arṭās, appelé *Ḥarīkat Mīlia*. Pour cette raison, je suis persuadée que, dans le cas d'Emilia Meshullam (Sitt Mīlia), il s'agit bien d'une exclusion volontaire de la mémoire collective. Quels sont donc les éléments retenus de l'histoire de la présence occidentale au village avant 1948 ?

Nous avons vu que la mémoire collective des Arṭāsiyāt rapporte quatre éléments de la présence étrangère avant 1948 : Louise Baldensperger, et, par extension, son père et ses frères ; Hilma Granqvist, l'anthropologue connue sous son nom d'adoption de Sitt Ḥalīma ; les sœurs du Couvent d'Hortus Conclusus construit à Arṭās au tout début du 20^e siècle et, enfin, les premiers colons juifs de la région, installés au sud d'Arṭās dans un hameau appelé 'Assiyūn. Ces quatre éléments étrangers font donc partie intégrante de l'histoire orale de la période d'avant 1948 ancrée dans la mémoire collective des Raṭāsna ; ils font partie d'une période érigée par les Raṭāsna comme l'âge d'or d'Arṭās. On voit aisément comment Sitt Luīz et Sitt Ḥalīma peuvent être intégrées à cet âge d'or, puisqu'elles entretenaient de bons rapports de voisinage avec les Raṭāsna, qu'elles étaient sincèrement intéressées par les villageois et qu'elles ont laissé un héritage généalogique, iconographique et ethnographique que les villageois peuvent aujourd'hui utiliser pour maintenir un lien avec leurs ancêtres et leur mode de vie passé. Qui plus est, à travers les activités du Centre du Patrimoine, cet héritage a été mis au profit du développement des projets touristiques du village.

L'intégration des sœurs du Couvent à cet âge d'or par les Raṭāsna ne paraît pas évident au premier abord, à la lecture des archives du Consulat de France à Jérusalem, lié au couvent par le protectorat français des institutions religieuses catholiques, pour les années 1902-1913. Dans ces archives, constituées en grande partie par des lettres de la mère supérieure au consul, on découvre qu'il y a eu de nombreux conflits entre le Couvent et le village, des conflits auxquels des solutions ont généralement été trouvées, mais néanmoins, on peut faire état d'une tension quasi-permanente dans les rapports entre le Couvent et le village. Il semble qu'avec la fin du protectorat français, au moment de l'instauration du règne britannique en 1918, les sœurs, désormais sans soutien diplomatique, ont été obligées d'entretenir des liens plus directs avec les villageois et de trouver des arrangements avec eux. Ce contact direct a pu avoir un effet bénéfique sur les

relations entre les sœurs et les villageois, mais il ne faut pas le surestimer, car à la fin des années 1920, Granqvist décrit le couvent comme un monde à part, très isolé du village. Il est possible que le souvenir plus récent pour les Raṭāsna de la fête annuelle de Pâques organisée au village par le Couvent, dès les années 1950, aie influé sur les souvenirs plus anciens d'échanges avec le Couvent. Car pendant cette fête, les villageois étaient, à la fois, participants aux divertissements organisés par le Couvent et commerçants, profitant de l'occasion pour vendre des produits agricoles et artisanaux à une clientèle attirée au village par la fête.

Enfin, l'intégration à l'âge d'or des premiers colons juifs de la région de 'Assiyūn au sud d'Arṭās est très intéressante et montre la sophistication de l'analyse politique de deux des Arṭāsiyāt interviewées à Amman. Ces colons, qui se sont installés dans la région entre 1925 et 1948, sont habilement différenciés des colons sionistes qui vont les suivre en 1967. Ils ont, sans doute, entretenu de bons liens de voisinage avec les Raṭāsna installés à 'Assiyūn et n'ont donc pas été assimilés aux colons sionistes, malgré une conjoncture politique favorable au projet sioniste pendant les années du mandat britannique. Ce qui ressort de leur intégration à l'âge d'or d'Arṭās, c'est le message qu'une autre histoire aurait été possible en Palestine sans l'idéologie sioniste dont l'ultime objectif était de déposséder les Palestiniens et d'en disperser le plus grand nombre possible.

Cette étude s'inscrit également dans la lignée de travaux de l'histoire orale, particulièrement importante dans le contexte d'une société dominée et dans l'impossibilité d'assurer un archivage systématique, en l'absence d'un Etat. En même temps, en raison de l'absence d'un véritable Etat dans le cas de la Palestine, l'histoire orale est moins assujettie à la vision hégémonique de l'histoire nationale que dans le cadre d'un état-nation territorialisé. Qui plus est, l'éclatement de la société palestinienne a créé des multiples communautés palestiniennes dans la diaspora, chacune avec son expérience particulière dans la société d'accueil et ses rapports spécifiques avec la Palestine, des rapports liés également à la perspective d'un retour éventuel.

Lisa Malkki déclare que : « ... collective histories flourish where they have a meaningful, signifying use in the present....¹⁷⁵³ ». Dans le cas des Raṭāsna, l'histoire collective qui émerge de la mémoire collective trouve tout son sens dans le présent, un présent caractérisé par l'occupation

¹⁷⁵³ Malkki, 1995, p. 241.

militaire israélienne, la spoliation des terres, la construction des colonies juives, et l'exil forcé de la majorité des Raṭāsna qui ont quitté la Cisjordanie pendant les années 1950 et 1960 et de leurs descendants, nés au Koweït ou en Jordanie. Dans ce contexte contemporain où les horizons des Raṭāsna deviennent littéralement de plus en plus étroits devant l'expansion des colonies, et récemment, la construction du mur de séparation, le rejet de la mémoire de John Meshullam et de ses associés anglo-saxons traduit le refus de l'emprise du colonialisme sioniste sur la mémoire de l'avant 1948. C'est donc peut-être une forme de résistance, de refus d'inscrire les « proto-sionistes » dans l'espace temporel de l'âge d'or d'Arṭās, érigé en sanctuaire.

Mon travail de terrain m'a, en effet, appris que la mémoire et l'oubli ne sont pas deux pôles opposés pour ceux qui produisent les récits de leur passé. Ce sont plutôt deux outils au service d'une stratégie mémorielle bien plus large, intimement liée à l'identité collective et au désir de créer son propre destin. Joël Candau a étudié cette « dimension téléologique » : « On pourrait dire que se souvenir consiste à configurer présentement un événement passé dans le cadre d'une stratégie pour le futur, que ce futur soit immédiat ou plus lointain¹⁷⁵⁴. » Si les habitants d'Arṭās se souviennent d'un événement et en omettent un autre, c'est aussi parce qu'ils souhaitent énoncer un *récit cohérent* sur le passé collectif, un récit qui a un sens pour eux dans leur vie actuelle. Loin de se contenter d'évoquer les événements passés, leurs récits parlent surtout de l'avenir souhaité : ils projettent une vision d'un lendemain meilleur. Dans ce contexte, l'idée de la rencontre interculturelle, de l'échange équitable avec les Occidentaux, est capitale. Sublimée en tradition de rencontre par Mūsā Sanad, cette idée est sous-entendue dans les récits mémoriels des Arṭāsiyāt d'Amman qui n'ont eu que très rarement l'occasion de participer aux activités du Centre du Patrimoine à Arṭās, et n'ont donc pas été aussi fortement influencées par ses activités que les villageois qui sont restés sur place. Aux chapitres 5 et 6, nous avons vu que, dans le cadre de cette rencontre interculturelle ou internationale, les chercheurs étrangers jouent un rôle important. En effet, les Arṭāsiyāt d'Amman voient les échanges avec des chercheurs occidentaux comme une occasion de faire passer des messages à portée politique à l'audience présumée des chercheurs. Mūsā Sanad, de son côté, plaçait les travaux des chercheurs dans le cadre de l'inventaire du folklore palestinien, inventaire qui, pour lui, comme pour le mouvement folkloriste palestinien, constitue à la fois une preuve de l'enracinement palestinien et un moyen de maintenir l'identité palestinienne face à l'éclatement de la nation.

¹⁷⁵⁴ Candau, 1996, p. 31.

Les activités du Centre méritent une étude ethnographique approfondie et notamment une observation participative permettant d'identifier l'impact de ses activités à la fois sur la population villageoise et sur les visiteurs palestiniens et internationaux. Etant donné l'impasse politique dans laquelle se trouvent les Palestiniens des territoires occupés depuis le début de la deuxième Intifada – datant de la fin de l'an 2000 - et surtout depuis la victoire du Hamas aux élections législatives – datant du début de l'année 2006 - la sphère culturelle représente un espace d'expression important pour la société civile. Une étude de la sphère culturelle, à Arṭās et ailleurs dans les territoires occupés, pourrait donc aussi nous servir de baromètre pour mesurer les développements qui se produisent au sein de la société palestinienne, un baromètre qui serait relativement moins concerné par les clivages partisans et qui pourrait nous offrir une image plus nuancée que celle que nous offre l'étude de la sphère politique proprement dite.

Glossaire des mots arabes, turcs et hébreux utilisés dans la thèse

<i>aga</i> ou <i>agha</i>	officier subalterne de l'armée ottomane ¹⁷⁵⁵
Arṭāsī	homme originaire d'Arṭās (Raṭāsna au pluriel)
Arṭāsīya	femme originaire d'Arṭās (Arṭāsīyāt au pluriel)
‘ayn	source
<i>bashi bezuk</i>	troupes auxiliaires irrégulières ¹⁷⁵⁶
<i>bey</i>	officier supérieur dans l'armée ou dans l'administration ottomane, inférieur au pacha ¹⁷⁵⁷
<i>birak</i>	bassins (pl. de <i>birka</i>)
<i>basātīn</i>	vergers, jardins (pl. de <i>bustān</i>)
capitulations	conventions conférant des droits et immunités aux individus et aux consuls des pays bénéficiaires ¹⁷⁵⁸
<i>drogman</i> ou <i>dragoman</i>	interprète à Istanbul et dans tout le Levant durant l'époque ottomane ¹⁷⁵⁹
<i>farda</i>	impôt de capitation imposé aux hommes adultes jusqu'en 1852 ¹⁷⁶⁰
<i>firmān</i>	édit du sultan ottoman ¹⁷⁶¹
<i>ghazū</i>	razzia (<i>ghazawāt</i> au pluriel)
<i>ḥājj</i> / <i>ḥājja</i> (fém.)	chez les musulmans, titre honorifique de celui qui a accompli le pèlerinage à la Mecque
<i>hatti-chérif</i>	rescrit autographe du sultan ottoman ¹⁷⁶²
<i>hatti-humayun</i>	rescrit autographe du sultan ottoman ¹⁷⁶³
<i>iltizām</i>	perception indirecte de l'impôt (affermage) ¹⁷⁶⁴

¹⁷⁵⁵ Spiridonakis, 1973, pp. 11-14.

¹⁷⁵⁶ Schölch, 1993, p. 200.

¹⁷⁵⁷ Spiridonakis, 1973, pp. 11-14.

¹⁷⁵⁸ Spiridonakis, 1973, pp. 11-14.

¹⁷⁵⁹ Spiridonakis, 1973, pp. 11-14.

¹⁷⁶⁰ Rafeq, 2000, p. 224.

¹⁷⁶¹ Spiridonakis, 1973, pp. 11-14.

¹⁷⁶² Spiridonakis, 1973, pp. 11-14.

¹⁷⁶³ Spiridonakis, 1973, pp. 11-14.

<i>jizya</i>	taxe de capitation levée sur les hommes non musulmans au titre de leur protection par l'Etat ottoman ¹⁷⁶⁵
<i>kashf</i>	investigation, inspection
<i>kawas</i>	gardien d'une ambassade ou d'un consulat dans le Levant ¹⁷⁶⁶
<i>mīrī</i>	ce qui appartient au trésor de l'Etat ¹⁷⁶⁷
<i>mukhtār</i>	responsable local d'un quartier ou d'un village ¹⁷⁶⁸
<i>mulk</i>	bien en pleine propriété ¹⁷⁶⁹
<i>multazim</i>	percepteur de l'impôt <i>iltizām</i> (fermier d'impôt) ¹⁷⁷⁰
<i>musha'</i>	système de rotation des terrains <i>mīrī</i> parmi les habitants d'un village ou chez les populations nomades au bilād al-Shām
<i>mudīr</i>	directeur de l'administration d'un canton ¹⁷⁷¹
<i>mutaşarrıf</i>	gouverneur d'un <i>sanjak</i> ¹⁷⁷²
<i>mutaşarrıflık</i>	province, gouvernorat
<i>nāhiya</i>	petite circonscription administrative faisant partie d'un qaḍā' dans l'Empire ottoman ¹⁷⁷³
<i>nakba</i>	catastrophe ; terme qui fait référence à la dispersion des Palestiniens et à la perte de leur terre en 1948
<i>naẓır</i>	inspecteur ¹⁷⁷⁴
<i>nidr</i>	formulation de vœux ¹⁷⁷⁵
<i>nizām</i>	troupes régulières de l'armée ottomane ¹⁷⁷⁶

¹⁷⁶⁴ Maoz, 1968, p. 158.

¹⁷⁶⁵ Mantran, 1989, p. 752.

¹⁷⁶⁶ Spiridonakis, 1973, pp. 11-14.

¹⁷⁶⁷ Mantran, 1989, p. 753.

¹⁷⁶⁸ Sroor, 2005, glossaire non paginé.

¹⁷⁶⁹ Mantran, 1989, p. 753.

¹⁷⁷⁰ Maoz, 1968, p. 158.

¹⁷⁷¹ Spiridonakis, 1973, pp. 11-14.

¹⁷⁷² Spiridonakis, 1973, pp. 11-14.

¹⁷⁷³ Faroqhi, 1984, p. 346.

¹⁷⁷⁴ Saliba, 2006, p. 622.

¹⁷⁷⁵ Granqvist, 1931, p. 73.

¹⁷⁷⁶ Spiridonakis, 1973, pp. 11-14.

<i>pacha</i>	titre des principaux chefs militaires et gouverneurs de l'Empire ottoman ¹⁷⁷⁷
<i>qala'</i>	forteresse
<i>qirsh</i>	un piastre (monnaie ottomane), dans le dialecte palestinien (pl. <i>qurush</i>)
Raṭāsna	pluriel pour des personnes originaires d'Arṭās
<i>ra'āyā</i>	sujet civils du sultan, plus particulièrement ceux qui sont assujettis aux impôts ¹⁷⁷⁸
<i>sahim</i>	terrasse large et longue ¹⁷⁷⁹ , type de terrain agricole
<i>salyane</i>	tribut annuel ; recueilli par un officiel du gouvernement ¹⁷⁸⁰
<i>sanjak</i>	subdivision de la province ¹⁷⁸¹
<i>sijill</i>	registre
<i>tanẓīmāt</i>	réformes, politique ottomane de Réformes du 19 ^e siècle
<i>waqf</i>	fondation pieuse
<i>'ushr</i>	dîme ; recueillie par le <i>multazim</i> ¹⁷⁸²
<i>vergu</i>	impôt sur la propriété qui prit la place de la <i>farda</i> en 1852 ¹⁷⁸³
<i>yishuv</i>	terme hébreu désignant la communauté juive en Palestine à l'époque mandataire

Mesures

1 <i>dunum</i>	environs 1000 mètres carrés ¹⁷⁸⁴
1 <i>tumniya</i>	en Palestine du 19 ^e siècle : 2,25 litres ¹⁷⁸⁵
1 <i>raṭl</i>	en Palestine du 19 ^e siècle : 2,88 kg ¹⁷⁸⁶

¹⁷⁷⁷ Spiridonakis, 1973, pp. 11-14.

¹⁷⁷⁸ Mantran, 1989, p. 753.

¹⁷⁷⁹ Saliba, 2006, p. 623.

¹⁷⁸⁰ Maoz, 1968, p. 160.

¹⁷⁸¹ Mantran, 1989, p. 753.

¹⁷⁸² Maoz, 1968, p. 159.

¹⁷⁸³ Rafeq, 2000, p. 224.

¹⁷⁸⁴ Picaudou, 1997, p. 275.

¹⁷⁸⁵ Schölch, 1993, p. 81.

¹⁷⁸⁶ Schölch, 1993, p. 81.

Monnaies en Palestine du 19^e siècle

piastre	monnaie ottomane, appelée <i>qirsh</i> en arabe et en turc ¹⁷⁸⁷
<i>bishtlik</i> (<i>beslik</i>)	monnaie ottomane, équivalent de 5 piastres ¹⁷⁸⁸
<i>mejidiyya</i>	monnaie ottomane, équivalent de moins de 19 piastres ¹⁷⁸⁹
livre turque	monnaie ottomane, équivalent de 100 piastres ¹⁷⁹⁰
livre d'or française	20 francs (= 93 piastres) ¹⁷⁹¹
livre anglaise	entre 117-140 piastres (en 1858) ¹⁷⁹²

¹⁷⁸⁷ Schölch, 1993, p.xii.

¹⁷⁸⁸ Schölch, 1993, p.xii.

¹⁷⁸⁹ Schölch, 1993, p.xii.

¹⁷⁹⁰ Schölch, 1993, p.xii.

¹⁷⁹¹ Schölch, 1993, p. 103.

¹⁷⁹² Schölch, 1993, p. 103.

Chronologie brève des événements pertinents à l'histoire d'Arṭās entre 63 av. J.C. et 1848 apr. J.C.¹⁷⁹³

63 av. J.C	Pompée conquiert Jérusalem avec son armée. Début du règne romain en Palestine ¹⁷⁹⁴ .
37 à 4 av. J.C.	Le roi Hérode, surnommé Le Grand, fait construire les deux réservoirs d'eau dans la vallée d'Arṭās qui sont connus sous le nom des bassins de Salomon.
320 apr. J.C.	Pèlerinage de la reine Hélène, mère de l'empereur romain chrétien Constantine I, à Jérusalem: début de la période de règne chrétien en Palestine. Selon les archéologues, la colline Khirbat al-Khūkh dans la vallée d'Arṭās est peuplée à la fin de l'époque romaine et pendant l'époque byzantine ¹⁷⁹⁵ .
637	L'armée musulmane sous le calife 'Umar conquiert la Palestine: la province byzantine de <i>Palaestina Prima</i> devient la province (<i>jund</i>) arabe de <i>Filaṣṭīn</i> .
661-750	Dynastie omeyyade (avec pour capitale Damas): le Dôme du Rocher et la mosquée d'al-Aqsā sont construits à Jérusalem.
750-1225	Dynastie abbasside (avec pour capitale Bagdad): la Palestine est gouvernée du Caire entre la fin du 8 ^e siècle et le début des Croisades.
1099	Les Croisés envahissent Jérusalem et y perpétuent un massacre parmi les résidents musulmans et juifs.
1099-1187	Le royaume latin de Jérusalem: <i>Hortus Conclusus</i> appartient à l'évêché de Bethléem. Pendant cette période, un couvent et une église sont construits à Arṭās.
1187	Salāḥ al-Dīn (Saladin) et son armée entrent à Jérusalem: début du règne ayyoubide en Palestine. Arṭās joue un rôle central pour l'organisation du district d'al-'Arqūb ¹⁷⁹⁶ .
1260-1517	Dynastie mamelouke (avec pour capitale Le Caire): Arṭās appartient au Tombeau du Patriarche Abraham à Hébron en tant que <i>waqf</i> ¹⁷⁹⁷ . Le troisième bassin d'eau est ajouté à l'infrastructure hydraulique approvisionnant Jérusalem; cette infrastructure relève désormais de la responsabilité directe de l'Etat mamelouke en Palestine ¹⁷⁹⁸ .
1517-1918	La Palestine fait partie de l'Empire ottoman.

¹⁷⁹³ Cette chronologie est basée sur Walid Khalidi, *Before their Diaspora*, 1991, sauf quand d'autres sources sont indiquées dans les notes de bas de page.

¹⁷⁹⁴ *Bible de Jérusalem*, 1994, p. 1818.

¹⁷⁹⁵ Al-Ju'ba, 2002, pp. 29-30.

¹⁷⁹⁶ Al-Ju'ba, 2002, p. 46.

¹⁷⁹⁷ Granqvist, 1931, p. 12.

¹⁷⁹⁸ Al-Ju'ba, 2002, p. 47.

- 1520-66 Règne du sultan ottoman Sulaymān I : construction du mur autour de Jérusalem et établissement du *waqf* Sulaymān pour l'infrastructure hydraulique approvisionnant la ville sainte¹⁷⁹⁹.
- 1643 La citadelle Qal'at al-Birak est construite près des bassins dits de Salomon. A la fin du 16^e siècle, Arṭās compte 32 familles, ce qui correspond à environ 400 personnes¹⁸⁰⁰.
- 1798-99 L'armée de Napoléon occupe d'abord l'Egypte et puis le bilād al-Shām¹⁸⁰¹.
- 1799 Christian Missionary Society (CMS) est établie à Londres¹⁸⁰². John Meshullam naît à Londres¹⁸⁰³.
- 1806 James Finn naît à Londres¹⁸⁰⁴.
- 1809 London Society for the Promotion of Christianity Among the Jews (LJS) est établie à Londres¹⁸⁰⁵.
- 1823 Henri Baldensperger naît à Baldenheim en Alsace¹⁸⁰⁶.
- 1831-40 Occupation de la Palestine et de tout le bilād al-Shām par Ibrāhīm Pacha d'Egypte : les habitants d'Arṭās se rangent aux côtés du Sultan Mahmūd II contre Ibrāhīm Pacha.
- 1834 Révoltes contre le régime d'Ibrāhīm Pacha dans la région de Jérusalem. Après une bataille dans les alentours d'Arṭās, le village est détruit par l'armée égyptienne¹⁸⁰⁷.
- 1838 La Grande Bretagne ouvre son premier consulat à Jérusalem.
- 1841 La Conférence de Londres rend le bilād al-Shām aux Ottomans. L'église anglicane et l'église protestante prussienne établissent ensemble le premier évêché protestant à Jérusalem¹⁸⁰⁸.
- 1841 L'Anglais John Meshullam s'installe à Jérusalem et ouvre le premier hôtel européen de la ville¹⁸⁰⁹.
- 1843-44 Les disciples de William Miller aux Etats-Unis attendent la fin du monde et le retour physique de Jésus-Christ¹⁸¹⁰.

¹⁷⁹⁹ Lemire, 2006, p. 246.

¹⁸⁰⁰ Hütteroth et Abdulfattah, 1977, p. 116, cité dans Kark, 1997, p. 152.

¹⁸⁰¹ Laurens, 1999, p. 19.

¹⁸⁰² Tibawi, 1961, p. 17.

¹⁸⁰³ Wood, 1851, p. 96.

¹⁸⁰⁴ Lemire, 2006, p. 160.

¹⁸⁰⁵ Tibawi, 1961, p. 15.

¹⁸⁰⁶ Arbre généalogique des Baldensperger, "Granqvist Papers", PEF.

¹⁸⁰⁷ Al-Ju'ba, 2002, p. 65.

¹⁸⁰⁸ Tibawi, 1961, pp. 1-2.

¹⁸⁰⁹ Wood, 1851, p. 100.

¹⁸¹⁰ *Encyclopédie du Protestantisme*, 1995, p. 16.

- 1845 John Meshullam commence à louer une partie de la vallée d'Arṭās après avoir payé la *dīya* (prix du sang) que les Raṭāsna devaient¹⁸¹¹.
- 1846 James Finn devient le deuxième consul britannique à Jérusalem.

Chronologie détaillée des événements pertinents pour l'histoire d'Arṭās entre 1848 et 1948

- 1848 L'Alsacien Henri Baldensperger s'installe à Jérusalem et travaille à la Maison des Frères.
- 1849 Henri Baldensperger se joint au projet de Meshullam et acquiert un terrain à Arṭās sur lequel il fait construire une maison.
Octobre : les Raṭāsna fuient le village temporairement pour ne pas payer les impôts exigés par le gouvernement¹⁸¹².
Clorinda Minor entreprend un pèlerinage en Palestine avec un compagnon où elle rencontre John Meshullam¹⁸¹³.
- 1850-51 Le journal du pèlerinage de Clorinda Minor, *Tidings from Jerusalem*, publié aux Etats-Unis.
Friedrich Grossteinbeck s'installe à Arṭās¹⁸¹⁴.
- 1851 Clorinda Minor et un groupe de ses disciples s'installent à Arṭās¹⁸¹⁵.
Mars : Henri Baldensperger et son épouse Caroline emménagent à Jérusalem pour travailler à l'école de l'évêque Gobat sur le Mont Sion. Ils gardent la maison à Arṭās.
- 1852 James Finn commence à envoyer des juifs appauvris ou convertis pour qu'ils travaillent chez Meshullam¹⁸¹⁶.
Meshullam et Minor paient les impôts des Raṭāsna¹⁸¹⁷.
- 1853-56 La Guerre de Crimée entre la Russie et l'Empire ottoman : des milliers de paysans palestiniens sont conscrits dans l'armée ottomane.
- 1853 *Avril* : Clorinda Minor et ses disciples abandonnent leurs plans à Arṭās suite à des nombreux problèmes avec Finn¹⁸¹⁸.
Juin : les Ta'āmra occupent temporairement une partie de la propriété de Meshullam à Arṭās avec leurs bétails et les abreuvent au bassin d'eau construit par Meshullam¹⁸¹⁹.

¹⁸¹¹ Wood, 1851, p. 102.

¹⁸¹² Journal privé d'Henri Baldensperger, p. 97.

¹⁸¹³ Hanauer, 1900, p. 130.

¹⁸¹⁴ Journal privé d'Henri Baldensperger, pp. 83-85.

¹⁸¹⁵ Hanauer, 1900, p. 130.

¹⁸¹⁶ Blumberg, 1980, p. 116.

¹⁸¹⁷ Blumberg, 1980, pp. 102-103.

¹⁸¹⁸ Blumberg, 1980, p. 147.

Août : Meshullam signe un contrat avec la famille As‘ad d’Arṭās sous l’égide des cheikhs Subbāh Shūka de Bethléem et Jād Allah d’Arṭās¹⁸²⁰.

Septembre : des membres des Ta‘āmra impliqués dans un conflit entre les familles de Muṣṭafā Abū Ghawsh et de ‘Uthmān al-Laṭām dans les alentours d’Arṭās ; le village est pillé¹⁸²¹.

- 1854 Année de pauvreté et de famine en Palestine¹⁸²².
Mai : James Finn ordonne les paysans d’Arṭās de payer leurs impôts. Jād Allah, cheikh d’Arṭās, est arrêté temporairement¹⁸²³.
Juin : les contrats de location de Meshullam renouvelés par les habitants d’Arṭās pour cinq ans de plus¹⁸²⁴ ;
- 1854-55 Henri Wentworth Monk travaille en tant que jardinier chez Meshullam¹⁸²⁵.
- 1855 Clorinda Minor meurt près de Jaffa¹⁸²⁶.
Juillet : James Finn s’implique personnellement pour assurer l’arrestation de Sāfī al-Zīr, mais n’y parvient pas¹⁸²⁷
- 1855-57 Mary Rogers séjourne en Palestine et en Syrie.
- 1856 *Mai* : Elizabeth Finn, épouse du Consul britannique à Jérusalem achète de Sāfī al-Zīr une partie de la vallée d’Arṭās¹⁸²⁸.
Juillet : Finn remplace le cheikh d’Arṭās, Jād Allah, par Khalāwī¹⁸²⁹.
- 1857 La propriété de Minor et ses disciples est abandonnée à John Meshullam comme fait accompli¹⁸³⁰.
Peter Meshullam devient le chancelier officieux du Consul James Finn¹⁸³¹.
- 1858 Le code foncier (*tapu*) exige l’enregistrement cadastral des terres et étend les droits d’héritage¹⁸³².
Le prince Alfred, le deuxième fils de la reine Victoria, visite Arṭās et acquiert un terrain dans la vallée¹⁸³³.
9 septembre : l’anglaise Matilda Creasy est tuée à Jérusalem¹⁸³⁴.
24 septembre : Sāfī al-Zīr guide une cinquantaine de Ta‘āmra dans une attaque aux troupes auxiliaires ottomanes pour les empêcher d’arrêter des membres de la tribu

¹⁸¹⁹ Blumberg, 1980, pp. 130-132.

¹⁸²⁰ Blumberg, 1980, p. 134.

¹⁸²¹ Blumberg, 1980, p. 138.

¹⁸²² Finn, 1998, p. 338.

¹⁸²³ Blumberg, 1980, p. 164.

¹⁸²⁴ Blumberg, 1980, p. 167.

¹⁸²⁵ Rogers, 1865, p. 72.

¹⁸²⁶ Hanauer, 1900, pp. 131-132.

¹⁸²⁷ Blumberg, 1980, pp. 196-198.

¹⁸²⁸ Rogers, 1865, p. 407.

¹⁸²⁹ Blumberg, 1980, p. 230.

¹⁸³⁰ Blumberg, 1980, p. 246.

¹⁸³¹ Blumberg, 1980, p. 277.

¹⁸³² Picaudou, 1997, p. 16.

¹⁸³³ Baldensperger, 1913, p. 113.

¹⁸³⁴ Blumberg, 1980, pp. 310-311.

qui auraient volé des fruits chez Meshullam à Arṭās. Un militaire ottoman est tué lors de la bataille¹⁸³⁵.

- 1858 *Octobre* : les Ta‘āmra menacent de kidnapper la famille Meshullam. Consul Finn demande l’intervention du gouverneur de Jérusalem¹⁸³⁶.
Novembre : le domestique de Meshullam est accusé d’adultère et menacé par les paysans¹⁸³⁷.
- 1860 James et Elizabeth Finn achètent des terres à Faghūr au sud d’Arṭās¹⁸³⁸.
Peter Meshullam est officiellement nommé chancelier du Consul James Finn¹⁸³⁹.
- 1862 Louise Baldensperger naît à Jérusalem.
Juillet : le commissaire Frazer mène une enquête sur le comportement de Peter Meshullam et James Finn, suite à de nombreuses plaintes à leur sujet. Il recommande le renvoi de James Finn¹⁸⁴⁰.
Août : James Finn renvoie Peter Meshullam¹⁸⁴¹.
- 1863 *Mars* : Peter Meshullam est retrouvé mort dans la campagne près d’Arṭās¹⁸⁴².
- 1863 James Finn quitte la Palestine suite à une accusation d’insubordination¹⁸⁴³.
John Meshullam fait faillite et perd toute sa propriété à Arṭās¹⁸⁴⁴ ; il la regagne quelques mois plus tard et retourne à Arṭās¹⁸⁴⁵.
- 1864 La loi des *vilayet* demande la création du poste de *mukhtār* pour les villages¹⁸⁴⁶.
- 1865 Le *Palestine Exploration Fund* est créé à Londres¹⁸⁴⁷.
Epidémie de choléra en Palestine.
- 1868 Les Templiers de Württemberg fondent leur première colonie à Haïfa¹⁸⁴⁸.
- 1873 Mariage de Charles Henri Baldensperger et Emilia Meshullam à Jérusalem¹⁸⁴⁹.
1874 Le *sanjak* de Jérusalem est placé directement sous l’autorité d’Istanbul¹⁸⁵⁰.
- 1876-77 Guerre entre la Russie et l’Empire ottoman.

¹⁸³⁵ Blumberg, 1980, pp. 298-299.

¹⁸³⁶ Blumberg, 1980, p. 299.

¹⁸³⁷ Blumberg, 1980, p. 302.

¹⁸³⁸ Blumberg, 1980, pp. 312-313.

¹⁸³⁹ Eliav, 1997, p. 101.

¹⁸⁴⁰ Eliav, 1997, pp. 213-214.

¹⁸⁴¹ Eliav, 1997, p. 210.

¹⁸⁴² Blumberg, 1980, p. 315.

¹⁸⁴³ Blumberg, 1980, p. 313.

¹⁸⁴⁴ Blumberg, 1980, pp. 316-317.

¹⁸⁴⁵ Eliav, 1997, p. 218.

¹⁸⁴⁶ Schölch, 1993, p. 239.

¹⁸⁴⁷ Tibawi, 1961, p. 185.

¹⁸⁴⁸ Pappé, 2006, p. xiii.

¹⁸⁴⁹ Journal privé d’Henri Baldensperger, p. 279.

¹⁸⁵⁰ Schölch, 1993, pp. 13-15.

- 1878 Construction de la 1^{ère} colonie sioniste en Palestine près de Jaffa (Petach Tikva).
- 1878 Mort de John Meshullam.
- 1882-1903 Première vague d'immigration juive et sioniste en Palestine¹⁸⁵¹.
- 1886 Les impôts sont augmentés de 10% à 11,5% en Palestine¹⁸⁵².
- 1887-88 La région qui deviendra la Palestine mandataire est divisée en trois régions administratives : Jérusalem, Naplouse et Acre. Le district de Jérusalem est gouverné directement par Istanbul, tandis que ceux de Naplouse et d'Acre sont gouvernés par la province de Beyrouth. Artās est dans le district ottoman de Jérusalem.
- 1893 Philip J. Baldensperger publie son 1^{ier} article sur le folklore palestinien dans le *Palestine Exploration Fund Quarterly*. Charles Henri Baldensperger vend plusieurs terrains au co-évêque du patriarcat catholique arménien qui agit comme intermédiaire pour l'archevêque de Montevideo. Ce dernier veut faire construire un couvent à Artās¹⁸⁵³.
- 1896 Mort d'Henri Baldensperger à Artās, un an après avoir pris sa retraite.
- 1897 Les impôts sont augmentés à 12,5% en Palestine¹⁸⁵⁴. Le premier congrès sioniste se déroule à Bâle en Suisse¹⁸⁵⁵.
- 1898-1901 Le couvent d'Hortus Conclusus des Sœurs de la Sainte Marie est construit à Artās. En tant qu'institution religieuse catholique, ce couvent est sous le protectorat religieux de la France.
- 1901 Sous la pression des puissances européennes, le gouvernement ottoman permet aux non-ottomans d'acheter des terres au nord de la Palestine. Etablissement du *Jewish National Fund (JNF)* pour l'achat de terres en Palestine pour la *World Zionist Organization*.
- 1903-15 Deuxième vague d'immigration juive et sioniste en Palestine¹⁸⁵⁶.
- 1909 Tel Aviv est fondée au nord de Jaffa.
- 1911 Le journaliste palestinien Najīb Nassār publie le 1^{er} livre en arabe intitulé « Le sionisme, son histoire, ses objectifs et son importance ».
- 1913 Artās compte 16 familles, ce qui correspond à environ 200 personnes¹⁸⁵⁷.
- 1914 Début de la Première Guerre mondiale.

¹⁸⁵¹ Pappé, 2006, p. xiv.

¹⁸⁵² Migdal, 1980, p. 13.

¹⁸⁵³ MAE-CADN, Série A92, No. 7.

¹⁸⁵⁴ Migdal, 1980, p. 13.

¹⁸⁵⁵ Pappé, 2006, p. xiv.

¹⁸⁵⁶ Pappé, 2006, p. xiv.

¹⁸⁵⁷ Al-Ju'ba, 2002, p. 65.

- 1916 *30 janvier* : fin de la correspondance entre Sir Henry MacMahon, commissaire britannique en Egypte, et le Shārīf Ḥusayn de la Mecque : les Arabes comprennent qu'ils auront l'indépendance et l'unité de toutes les provinces arabes de l'Empire ottoman à la fin de la guerre.
16 mai : signature des accords secrets de Sykes-Picot qui divisent les provinces arabes entre la France et la Grande Bretagne (Accords de Sykes-Picot).
Juin : le Shārīf Ḥusayn proclame l'indépendance arabe : la révolte arabe contre Istanbul commence.
- 1917 *2 novembre* : Arthur J. Balfour, secrétaire des affaires étrangères britannique, envoie une lettre à Lionel Walter de Rothschild, lui promettant le soutien britannique à l'établissement d'un foyer juif en Palestine (La Déclaration de Balfour).
9 décembre : capitulation de l'armée ottomane à Jérusalem. Toutes les parties de la Palestine occupées par l'armée britannique sont considérées sous occupation militaire britannique.
- 1918 *Septembre* : toute la Palestine est occupée par les forces alliées sous le Général Allenby.
30 octobre : fin de la Première Guerre mondiale.
- 1919 *Janvier* : la conférence de paix à Paris décide que les provinces arabes ne seront pas rendues à l'Empire ottoman.
Janvier - février : le 1^{er} congrès national palestinien, réuni à Jérusalem, envoie deux mémorandums à la conférence de paix pour exprimer leur rejet de la Déclaration de Balfour et pour demander l'indépendance.
- 1920 *Mars* : le congrès général de Syrie proclame l'indépendance de la Syrie, du Liban, de la Palestine et de la Transjordanie sous le règne du prince Faysal.
Faysal est destitué en juillet 1920 par la France qui instaure son mandat sur la Syrie et le Liban¹⁸⁵⁸.
25 avril : le conseil suprême de la conférence de paix de San Remo donne le mandat de la Palestine à la Grande Bretagne sans l'accord des Palestiniens.
Début du mandat britannique en Palestine.
- 1925 *Mars* : visite privée de Balfour à Jérusalem ; les Palestiniens font une grève générale en protestation.
Mai : le gouvernement mandataire décrète son intention de détourner pendant un an la plus grande partie des eaux de 'Ayn 'Arṭās vers Jérusalem ; les Raṭāsna rejettent ce plan et portent plainte¹⁸⁵⁹.
Août : Hilma Granqvist arrive à Jérusalem pour étudier les femmes de l'Ancien Testament.
Octobre : Granqvist choisit Arṭās pour une étude monographique sur la société rurale palestinienne et s'installe dans le village avec Louise Baldensperger.

¹⁸⁵⁸ Khalidi, 1991, p. 83.

¹⁸⁵⁹ Lemire, 2006, pp. 643-644.

- 1926 Grace M. et John W. Crowfoot s'installent à Jérusalem, Grace rencontre Louise Baldensperger en 1927.
- 1927 *Mars* : Le 1^{er} séjour de Granqvist à Arṭās se termine.
Granqvist publie un article sur les contes racontés par les femmes d'Arṭās dans une revue spécialisée à Berlin.
La colonie juive Migdal Eder est fondée par des juifs pieux près de Bayt Ummar au sud d'Arṭās ¹⁸⁶⁰.
- 1929 *15 août* : 1^{ère} manifestation politique par des groupes sionistes révisionnistes au Mur des Lamentations à Jérusalem, suivie par des émeutes palestiniennes de six jours pendant laquelle sont tués 116 Palestiniens et 133 juifs ¹⁸⁶¹. Les colons de Migdal Eder abandonnent la colonie ¹⁸⁶².
- 1930 *Mars* : Granqvist arrive à Arṭās pour un 2^e séjour qui dure jusqu'en juin 1931.
- 1931 *Novembre* : Granqvist présente sa thèse intitulée, *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, à l'académie privée *Abo Akademi* en Finlande après avoir vu sa thèse rejetée par l'Université de Helsinki.
- 1932 Le livre, *From Cedar to Hyssop*, par Grace Crowfoot et Louise Baldensperger est publié à Londres.
- 1933 Le Comité Exécutif Arabe proclame une grève générale pour protester contre la politique pro-sioniste des Britanniques.
- 1934 Une colonie-kibboutz est établie sur les terres de la colonie de Migdal Eder ; elle est appelée Kfar Etzion ¹⁸⁶³.
- 1935 Granqvist publie, à Helsinki, le tome II de son étude sur les mariages.
- 1936 *Avril* : le Haut Comité Arabe déclare une grève générale qui dura 6 mois ; cette grève marque le début de la grande révolte qui se termina en 1939 ¹⁸⁶⁴.
Septembre : le gouvernement mandataire déclare la loi martiale en Palestine ¹⁸⁶⁵.
Entre 1936 et 1939, les colons de Kfar Etzion abandonnent la colonie ¹⁸⁶⁶.
- 1937 'Alya Ibrāhīm, membre du « comité scientifique » de Granqvist, meurt à Arṭās.
Juillet : le rapport de la Commission Royale britannique de Peel recommande la partition de la Palestine en un état juif, un état arabe incorporé à la Transjordanie et des enclaves britanniques. Le Rapport prévoit le transfert de la population palestinienne de l'état juif si nécessaire. Le Rapport est rejeté par le Haut Comité Arabe.

¹⁸⁶⁰ Internet : <http://www.gush-etzion.org.il/history.asp>, consulté en juin 2007.

¹⁸⁶¹ Khalidi, 1991, pp. 89-90.

¹⁸⁶² Internet : <http://www.gush-etzion.org.il/history.asp>, consulte en juin 2007.

¹⁸⁶³ Internet : <http://www.gush-etzion.org.il/history.asp>, consulte en juin 2007.

¹⁸⁶⁴ Morris, 2003, p. 148.

¹⁸⁶⁵ Morris, 2003, p. 150.

¹⁸⁶⁶ Internet : <http://www.gush-etzion.org.il/history.asp>, consulte en juin 2007.

- 5 septembre : 1^{er} attentat *irguniste* contre des civils palestiniens à Jérusalem : une bombe jetée sur un bus tue un Palestinien et blesse un autre.
 Octobre : Le Haut Comité Arabe et tous les partis et organisations politiques palestiniens sont dissous par les Britanniques ; cinq leaders palestiniens sont déportés.
- 1938 Avril : Louise Baldensperger meurt à Jaffa.
 Juin : L'armée britannique organise les *Special Night Squads* composés des militaires britanniques et des membres de la *Haganah* pour des opérations contre les villages palestiniens.
 Octobre : l'administration civile britannique est remplacée par des militaires.
- 1939 Granqvist publie *Arabiskt Familjeliv* à Helsinki, un livre pour lequel elle recevra le prix scandinave pour la popularisation de la littérature scientifique.
 Mai : Malcolm MacDonald, secrétaire colonial britannique, publie le *White Paper* qui démontre une autre solution pour le problème palestinien : création d'un état unifié avec indépendance conditionnelle après 10 ans, admission de 15 000 juifs par an pour une période de 5 ans et protection partielle des droits territoriaux palestiniens contre l'acquisition sioniste.
 1^{er} août : L'*Irgun* demande la conquête de la Palestine par la force.
 1^{er} septembre : début de la Deuxième Guerre mondiale.
- 1943 Une colonie sioniste, appelé Kfar Etzion, est établie sur les terres abandonnées par les colons de la première colonie du même nom¹⁸⁶⁷.
- 1944 Janvier : la *Stern Gang* et l'*Irgun* se unissent pour déclencher une campagne de terreur contre les Britanniques.
- 1945 Artās a une population de 800 personnes, y compris les habitants du couvent.
 La colonie sioniste Kibboutz Massuot Yizchak est établie dans la région entre Artās et Hébron¹⁸⁶⁸.
 8 mai : fin de la guerre en Europe.
 Septembre : l'immigration juive illégale en masse recommence en Palestine.
 22 novembre : un nouveau Haut Comité Arabe se constitue pour remplacer celui dissout par les Britanniques en 1937.
- 1946 Février : grève palestinienne pour protester contre la continuation de l'immigration juive en masse en dépit de l'épuisement du quota imposé par le *White Paper* de 1939.
 22 juillet : L'*Irgun* explose une aile de l'Hôtel de King David à Jérusalem où se trouve une partie de l'administration civile britannique : 91 morts.
 Octobre : la colonie sioniste Kibboutz Ein Tsurim est établie dans la région entre Artās et Hébron¹⁸⁶⁹.
- 1947 Granqvist publie, à Helsinki, *Birth and Childhood Among the Arabs*.

¹⁸⁶⁷ Internet : <http://www.gush-etzion.org.il/history.asp>, consulte en juin 2007.

¹⁸⁶⁸ Internet : <http://www.gush-etzion.org.il/history.asp>, consulte en juin 2007.

¹⁸⁶⁹ Internet : <http://www.gush-etzion.org.il/history.asp>, consulte en juin 2007.

Février: la colonie sioniste Kibboutz Revadim est établie dans la région entre Artās et Hébron¹⁸⁷⁰.

15 mai : une session spéciale de l'assemblée générale de l'ONU se termine avec la création d'un comité spécial sur la Palestine (UNSCOP).

8 septembre : le rapport de l'UNSCOP recommande la partition de la Palestine.

26 septembre : le secrétaire colonial britannique Arthur C. Jones annonce la décision de la Grande Bretagne de mettre un terme au mandat sur la Palestine.

29 septembre : le Haut Comité Arabe rejette la partition de la Palestine.

2 octobre : la *Jewish Agency* accepte la partition.

3 octobre : les Palestiniens proclament trois jours de grève générale.

Décembre : un commandant de la Palmah est stationné à Gush Etzion. Un convoi de Gush Etzion est attaqué par des villageois armés sur la route de Jérusalem à Hébron, juste au dessus des bassins dits de Salomon ; 10 colons sont tués lors de cette attaque¹⁸⁷¹.

1948 *Janvier* : les mères et les enfants sont évacués des colonies sionistes de Kfar Etzion et de Massuot Yitzhak¹⁸⁷². Les colonies de Gush Etzion sont assiégées par intermittence de janvier à mai 1948¹⁸⁷³. La guerre pour le contrôle des routes commence dans la région de Jérusalem¹⁸⁷⁴.

10 mars : la Chambre des Communes britannique décide d'arrêter le mandat le 15 mai.

Mars : le président Truman reçoit secrètement Chaim Weizmann et lui assure le soutien américain pour la déclaration d'un état juif après le 15 mai.

9 avril : La *Stern Gang* et l'*Irgun* perpétuent un massacre dans le village de Dayr Yassīn à l'ouest de Jérusalem : 245 civils palestiniens sont tués.

27 avril : dans la bataille de Deheisheh, 12 combattants palestiniens trouvent la mort, parmi eux deux hommes d'Artās¹⁸⁷⁵.

1-13 mai : le Liban, la Syrie, l'Iraq et l'Egypte décident d'envoyer des troupes en Palestine après la fin officielle du mandat.

14 mai : Après Kfar Etzion, les autres trois colonies de Gush Etzion capitulèrent devant la Légion Arabe et les combattants palestiniens¹⁸⁷⁶.

15 mai : Le mandat britannique se termine officiellement. L'Etat d'Israël est déclaré et reconnu par les Etats-Unis. Les troupes arabes entrent en Palestine.

19 mai : La Haganah entre dans la vieille ville de Jérusalem.

Chronologie brève des événements pertinents pour l'histoire d'Artās entre 1948 et 2006

1950 La Cisjordanie est annexée par le Royaume Hachémite de Jordanie.

1951 Grace Crowfoot publie un article sur les contes populaires d'Artās à Londres.

¹⁸⁷⁰ Internet : <http://www.gush-etzion.org.il/history.asp>, consulte en juin 2007.

¹⁸⁷¹ Morris, 2003, p. 221.

¹⁸⁷² Internet : <http://www.gush-etzion.org.il/history.asp>, consulte en juin 2007.

¹⁸⁷³ Morris, 2003, p. 208.

¹⁸⁷⁴ Morris, 2003, pp. 222-223.

¹⁸⁷⁵ Sanad, manuscrit, s.a., p. 34.

¹⁸⁷⁶ Khalidi, 1991, p. 318.

- 1959 Granqvist passe quatre mois à Arṭās pour finir son étude qui sera publiée sous le titre de *Muslim Death and Burial*.
- 1961 Arṭās a une population de 1016 habitants, dont près de 200 réfugiés originaires des villages de l'autre côté de la ligne verte séparant le territoire israélien de la Cisjordanie.
- 1967 Guerre israélo-arabe : à son issue, Israël occupe la Cisjordanie, la Bande de Gaza, le Golan et le Sinaï.
Le premier recensement par l'administration de l'occupation militaire israélienne donne le chiffre de 1 050 habitants à Arṭās.
Près de 2 000 *dunums* appartenant aux Raṭāsna à Bayt Zakariya sont confisqués par le gouvernement israélien pour y construire la colonie juive de Kfar Etzion¹⁸⁷⁷.
- 1979 Arṭās a une population de 1500 personnes. De plus, près de 1500 personnes originaires d'Arṭās vivent en Jordanie et au Koweït.
- 1987 Début de la première Intifada en Cisjordanie et dans la Bande de Gaza.
Abdullatif Barghouthi publie les contes populaires d'Arṭās collectés par Grace Crowfoot et Louise Baldensperger à Bir Zeit.
- 1991 Les Palestiniens sont expulsés en masse du Koweït suite à la guerre du Golfe.
Près de 500 Raṭāsna qui travaillaient au Koweït parviennent à rentrer au village ; les autres s'installent à Amman en Jordanie¹⁸⁷⁸.
Deuxième grande vague de confiscations de terres appartenants aux Raṭāsna : 600 *dunums* sont déclarés terre d'Etat¹⁸⁷⁹.
- 1993 *Septembre* : Signature de la *Déclaration de principes sur des arrangements intérimaires d'autonomie* à Washington.
Octobre : Mūsā Sanad fonde le Centre du Patrimoine Populaire Palestinien à Arṭās.
- 1995-96 Celia Rothenberg fait sa recherche de terrain à Arṭās.
Arṭās fait partie du gouvernorat de Bethléem, désormais une ville « autonome » palestinienne.
- 2000 *29 septembre* : la 2^e Intifada éclate dans les territoires occupés suite à la visite provocante d'Ariel Sharon dans le Ḥaram al-Sharīf à Jérusalem.
12 décembre : Yūsuf Abū Sawī est assassiné de façon extrajudiciaire par une unité de l'armée israélienne à Arṭās.
- 2001 *5 mai* : Aḥmad Khalīl As'ad est assassiné de façon extrajudiciaire par une unité de l'armée israélienne à Arṭās.
5 décembre : Dā'ūd 'Alī Abū Sawī d'Arṭās perpétue un attentat-suicide à Jérusalem ne faisant pas de victime en dehors de lui-même¹⁸⁸⁰.

¹⁸⁷⁷ *ARIJ*, "Report about violated and confiscated lands in Artas village", 10 février 2003.

¹⁸⁷⁸ Isotalo, 2005, p. 83.

¹⁸⁷⁹ *ARIJ*, « The Palestinian Village Artas Falls in Vortex of the Segregation Wall », 21 juillet 2004.

- 2003 Arṭās compte environ 3 000 habitants¹⁸⁸¹. Près de 3 000 Raṭāsna vivent à l'étranger, la majorité à Amman.
- 2006 *Septembre* : les villages d'Arṭās et d'al-Khaddar perdent 102 *dunums*, confisqués pour la construction du mur de séparation¹⁸⁸²

¹⁸⁸⁰ Paris, « Un martyr très ordinaire », *Le Monde*, 17 janvier 2002.

¹⁸⁸¹ *ARIJ*, “Report about violated and confiscated lands in Artas village”, 10 février 2003.

¹⁸⁸² Rapport du NAD, « Ghettoization of a Nation: Focus on Land Confiscation in the Western Bethlehem Governorate », 21 décembre 2006.

SOURCES DE PREMIERE MAIN

Sources manuscrites

Note : ne sont mentionnés que les documents mobilisés pour la thèse.

ARCHIVES PUBLIQUES

ROYAUME-UNI

Londres

Archives du Palestine Exploration Fund

Série : Granqvist Papers

Carton 11 : « Manuskript utkast till Baldensperger roman 1958 »

- Arbre généalogique de la famille Baldensperger, par Hilma Granqvist
- Brochure *Notes on Attempts to make Hebrew-Christians & Jews Agricultural Colonists*, 12 pages écrites par J.E. Hanauer
- Notes bibliographiques par Hilma Granqvist

Carton 40 : « Missionsroman brev 1948-51, Baldensperger dagbok, 1948-51 »

- Notes manuscrites de Louise Baldensperger sur ses parents et leur parcours en Palestine

Carton 52A : « Diaries of Henry Baldensperger »

- Journal privé d'Henri Baldensperger (1848-1852), dactylographié par Hilma Granqvist, en allemand
- Lettre de Philip Baldensperger (destinataire inconnu), en allemand, 19 février 1896
- Extrait d'une lettre de Philip Baldensperger à l'occasion du décès de son père, en allemand, 26 janvier 1896
- Lettre de H. Hauth à Henri Baldensperger, 11 mars 1850
- Diverses notes sur Henri Baldensperger par Hilma Granqvist

Carton 52B : « Diaries of Henry Baldensperger »

- Continuation du journal privé d'Henri Baldensperger (1852-1875), dactylographié en allemand
- Manuscrit dactylographié d'une biographie sur Henri Baldensperger écrite par Hilma Granqvist, en suédois (titre traduit : « The Lord's Vineyard »)
- Anglo-Jewish Association, 31 mai 1912 : lettre de référence pour Louise Baldensperger, en anglais
- Th. Schneller, Syrisches Waisenhaus, 30 mai 1910 : lettre de référence pour Louise Baldensperger, en allemand
- Emile Baldensperger à Louise Baldensperger, carte postale, en anglais, 4 avril 1919

- Théophile Baldensperger à Louise Baldensperger, carte postale, en français, 30 octobre (?) 1918

Carton 61M : « Documents and photos of Europeans in Palestine given to HG by LB »

- Correspondance privée de Louise Baldensperger
- Photographies de la famille Baldensperger et de leur entourage
- *Revue Générale du Tourisme et des Voyages*, tome I, no. 4, avril-mai 1928

Carton 85 : « HG Photo Albums : Europeans, HG with villagers »

- Photos de Louise Baldensperger, ‘Alya Ibrāhīm, Ḥamdīya Sanad

Série : Baldensperger Papers

Un dossier contenant lettres et manuscrits de Philip Baldensperger

- Notes manuscrites sur le Couvent d’Hortus Conclusus, en anglais, 30 août 1901
- Philip Baldensperger à George Armstrong, en anglais, 19 novembre 1896

Série : PEF/PI Finn Watercolors

Collection d’aquarelles par Elizabeth Finn

- 164 : Croquis en crayon montrant un homme de profil avec la note suivante : « Saphy ez Zeer Shaikh of Taamari Arabs May 13th 1856 », note sur le dos: « Drawn by Mary E. Rogers »

Public Records Office (Archives du Ministère des Affaires étrangères britannique)

Série : CO 733

[1926-1931]

Dossier légal sur propriétés de James et Elizabeth Finn en Palestine

- No. 284/ 19 : réclamation faite par C.M. Finn de la propriété de James et Elizabeth Finn à Faghūr en Palestine

Série : FO 195-808

Correspondance consulaire

- No. 6 : lettre du Consul N.T. Moore au Juge Erskine, 3 mars 1864

Birmingham

Church Missionary Society Archives (CMS)

Université de Birmingham, Services d’Informations, « Special Collections Department »

Série : CMS/B/OMS/C M 063

Dossier de Dr. Charles Sandreczki, secrétaire de la CMS à Jérusalem entre 1851 et 1871 contenant documents et correspondance

- 34A: Traduction anglaise d'un firmān du sultan 'Abd al-Majīd en faveur de ses sujets protestants, novembre 1850 [imprimé];
- 47: « Memorial on relief of poverty in Protestant communities by industrial and agricultural training, 1852 », 19 février 1852
- 52: Dr. Sandreczki à Henry Venn, Secrétaire Honoraire de la CMS, 23 avril 1852 (postscript daté du 27 avril 1852)
- 530: Rapport sur un séjour d'une semaine dans les campements des Ta'āmra, 20 novembre 1866

ALLEMAGNE

Berlin

Bundesarchiv (Archives Fédérales Allemandes)

Série : R 1401, No. 933

Dossier sur des tractations diplomatiques entre le Consulat de l'Alliance Nord-Allemande (*Norddeutscher Bund*) et le Consulat des Etats-Unis à Jérusalem concernant le cas de rapt et séquestration d'une jeune orpheline juive par un rabbin, tous deux sujets prussiens, le motif du rapt étant d'empêcher que la fille soit élevée par sa sœur aînée, qui était convertie au christianisme et jouissait de la protection américaine.

- Mémoire diplomatique des dépêches adressées par le Consulat des Etats-Unis au Consulat Général de Prusse à Beyrouth, copie pour le Consulat Général des Etats-Unis à Beyrouth, 20 février 1868 (contient dépêches écrites entre le 11 janvier et le 19 février 1868)
- Pétition en faveur de Monsieur Géran, chancelier du Consulat de l'Alliance Nord-Allemande à Jérusalem, signée par des sujets prussiens et par des membres non-prussiens de la « colonie allemande » (sans date)

FRANCE

Nantes

Archives du Ministère des Affaires étrangères – Centre des Archives diplomatiques de Nantes (MAE – CADN)

Consulat de Jérusalem, Série A, Etablissements religieux, domaines nationaux [1841-1911]

Carton No. 92 : « Etablissements religieux, Sœurs d'Ortas » [1895-1914]

Note : tous les documents provenant de ce carton sont en français sauf quand une autre langue est indiquée.

Document No.

- 1 : Joachim Tumayan au Consul Général de France, 16 mai 1895
- 5 : Charles H. Baldensperger au Consul Général de France, 27 mai 1895
- 7 : « Notices sur Ortas »
- 25 : Note sur projet des Sœurs d'acheter une maisonnette avoisinante, 1902
- 30 : Sœur Philippine au Consul Général de France, 21 juin 1903
- 34 : Sœur Philippine au Drogman Courdy du Consulat de France, 10 septembre 1905
- 39 : Ibrāhīm 'Āyyish au Consul Général de France, reçu le 2 mars 1904
- 40 : Sœur Philippine au Consul Général de France, 9 mars 1904
- 41 : Liste de témoins, soumise au Consul par Sœur Philippine, mars 1904
- 43 : Drogman Courdy au Consul Général de France, 12 mars 1904
- 46 : Sœur Philippine au Consul Général de France, 20 mars 1904
- 50 : Acte de vente officiel, signé par Sœur Philippine, en arabe
- 58 : Sœur Philippine au Consul Général de France, juin 1904
- 60 : Consulat de France au Gouverneur intérimaire de Jérusalem, 16 juin 1904
- 62 : Contrat sur les modalités du partage de l'eau conclu entre Sœur Philippine, Nīnā Bint Abū Shalam (Emilia Meshullam ?), et trois représentants des familles d'Arṭās, en arabe
- 67 : Sœur Philippine au Consul Général de France, 23 juin 1904
- 68 : Sœur Theresa au Consul Général de France, 23 juin 1904
- 96 : Statistiques sur les services offerts par le Couvent, 1907
- 97 : Statistiques sur les malades assistés, 4 février 1907
- 100 : Sœur Philippine au Consul Général de France, 26 juin 1906
- 104 : Sœur Philippine au Consul Général de France, octobre 1907
- 106 : Théophile Baldensperger au Consul Général de France, 6 juillet 1908
- 126 : Notes sur les propriétés des Sœurs
- 127 : Consul Général de France à Philippe Baldensperger de St. Dié, 1909
- 128 : Philippe Baldensperger au Consul Général de France, 13 avril 1909
- 136 : 'Abd al-Salām 'Āyyish au Consul Général de France, 8 mai 1909
- 137 : 'Abd al-Salām 'Āyyish au Consul Général de France, 8 mai 1909 (suite)
- 145 : Philippe Baldensperger au Consul Général de France, 16 juillet 1909
- 147 : Consul Général de France à Maurice Bompard, Ambassadeur français à Constantinople, 2 août 1909
- 157 : Consul Général de France à 'Azmi Bey, Gouverneur de la Palestine, 12 juillet 1910
- 184 : Sœur Philippine au Consul Général de France, 8 mai 1912
- 185 : Acte de vente d'un terrain d'Abū Sālīm à Sœur Philippine, 8 mai 1912, en arabe
- 208 : Sœur Ignace Santuri au Consul Général de France, 30 mai 1913

[NO] : Note sur les réclamations du paiement des dîmes et menaces de supprimer l'eau d'arrosage, décembre 1906 - septembre 1909

[CA] : carte des terrains avoisinants et liste des propriétaires, 1904

Carton No. 80 : « Etablissements religieux, Soeurs d'Ortas »
Document No.

- 225 : lettre des habitants d'Arṭās au Consul Général de France, 19 février 1907, en français
- 227 : Réclamation officielle du paiement de la dîme pour l'année 1322 h., en arabe
- 228 : Sœur Philippine au Consul Général de France, 1 mars 1907
- 234 : Sœur Philippine au Consul Général de France, 15 mars 1907
- 236 : Liste des réponses relatives à la production agricole et au paiement de la dîme
- 237 : « Liste des paysans ayant défendu de prendre l'eau »
- 251 : Sœur Philippine au Consul Général de France, 28 mars 1907
- 256 : Consul Général de France à Subḥī Bey, gouverneur de Palestine, 12 décembre 1908
- 257 : Subḥī Bey au Consul Général de France, 27 janvier 1909, en arabe, avec traduction française

Paris

Archives du Ministère des Affaires étrangères

Microfilm : « Mémoires et Documents, Turquie, Affaires Religieuses, Lieux Saints, 1694 – 1886, Vol. 107 »

« reproduction d'une étude inédite et confidentielle de M. Georges OUTREY, Drogman de l'Ambassade de France à Constantinople. Il en a été tiré seulement douze exemplaires, dont celui-ci a été inscrit sous le No. 1 et a été destiné à M. Delcassé, Ministère des Affaires Etrangères »

Titre : « Etude pratique sur le Protectorat Religieux de la France en Orient » par Georges Outrey, Consul de 1^{ère} classe, Première partie, Constantinople, 8 septembre 1898

JORDANIE

Amman

Université Jordanienne, Centre d'Archives (*markaz al-wathā'iq wa'l-makḥtūtāt*)

Microfilm : Registres du Tribunal de Jérusalem (sijillāt maḥkamat al-Quds al-shar'īyya)

- R 378, pp. 170-1 : Réclamation du paiement de la dot par Muḥammadīya ibn 'Āyyish contre 'Awad Allah ibn 'Āyyish, 30 jumāda thānī 1306
- R 379, p. 171 : Renonciation de droit par Muḥammadīya ibn 'Āyyish concernant trois terrains à Arṭās, 21 sha'bān 1308

- R 382, p. 54 : Wakāla pour ‘Abd al-Razzāq afandī pour le cas d’une dispute sur les droits d’utiliser un terrain de Dhuhūr bint Nu‘aymī d’Arṭās, 8 dhū al-ḥijja 1308
- R 382, p. 80 : Wakāla ‘āmma pour ‘Abd al-Razzāq afandī pour le cas de Darwīsh et Aḥmad, fils de Muḥammad ibn Aḥmad d’Arṭās (sujet inconnu), 29 dhū al-ḥijja 1308
- R 382, p. 86 : Wakāla pour Dā’ūd al-Batarza pour le cas d’une dispute sur le loyer d’un terrain, entre Muṣṭafā ibn ‘Uthmān et ‘Abd Allah ibn Maḥmūd d’Arṭās, 11 dhū al-qa‘da 1308
- R 382, p. 98 : Réclamation par Ḥamdīyā Sanad du reste de la dot à son mari Muḥammad ibn Aḥmad al-Faghūrī, 7 muḥarram 1309
- R 383, p. 4 : Divorce en entente mutuelle entre Dhuhūr al-Nu‘aymīya d’Arṭās et Sālīm al-Ḥājj Aḥmad de Shuyūkh, 8 jumāda thānī 1309
- R 384, p. 71: Réclamation de paiement d’une dette par Khalīl ibn Shahīn d’Arṭās contre ‘Awad Allah ibn Maḥmūd, 3 rabī‘al-thānī 1310
- R 384, p. 147: Réclamation d’une dette par Sārā bint Khalāwī ibn Maḥmūd contre Aḥmad Khallaf de Lifta, 28 ṣifr al-khabr 1311
- R 384, p. 153 : Wakāla pour ‘Abd al-Razzāq afandī pour le cas d’une dispute sur le reste d’une dot, entre Khaḍra ibn Jibrīn et Aḥmad ‘Āyyish, 4 dhū al-ḥijja 1313
- R 384, p. 154 : Vente d’un terrain par Itayma bint Sālīm‘Uthmān d’Arṭās à Waqīm bin Ḥanna [*Joachim Tumayan*] du Patriarcat arménien catholique, 11 muḥarram 1311
- R 409, p. 89 : Déclaration d’héritage de Muḥammad ibn Ḥusayn As‘ad d’Arṭās, 14 ramadān 1331

ETAS-UNIS

Etat d’Ohio

Oberlin College Archives

Collection : RG 30/37 - Florence Mary Fitch (1875-1959)

Série : V Writings, Folder : Palestine & Bible Talks, Box No. 16

Deux pages de notes manuscrites pour une allocution sous le titre de « Village Life in Palestine »

Série : III Correspondence 552 Incoming, Hilma Granqvist Folder

Article « An A.A.U.W fellow in Palestine », *A.A.U.W. Journal*, octobre 1930, pp. 10-13

ARCHIVES PRIVEES

FRANCE

Archives de Cécile Creuze-Baldensperger

- Une photo d'Arṭās prise en 1963 par Lisette Baldensperger
- Une photo de Cécile devant une maquette d'Arṭās produite par Théophile Baldensperger, années 1930
- *Bulletin de la Société d'Apiculture des Alpes-Maritimes*, No. 126, mai-juin 1938
- *Bulletin de la Société d'Apiculture des Alpes-Maritimes*, No. 141, janvier-février-mars 1942

Archives de Lisette Baldensperger

- Attestation consulaire de la nationalité française d'Henri Baldensperger et de ses enfants, émise par le Consulat de France à Jérusalem, 18 janvier 1923
- Deux photos de la maison de Louise Baldensperger [années inconnues] par Lisette-Octavie Baldensperger (1892-1984, fille de Jean Samuel Baldensperger)

JORDANIE

Archives de Samia Sukkar

- Première partie du manuscrit : *My Modest Souvenirs*, écrit par Fortune Sukkar en 1974, en anglais, dactylographié par Samia Sukkar, 24 pages
- Photo d'Alfred Roch et Olynda Roch (née Baldensperger), avec leurs deux filles Fortunée et Paulette, Jaffa [année inconnue]

PALESTINE

Archives du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien à Arṭās (*Markaz Arṭās li'l- Turāth al-Sha'bī al-Filaṣṭīnī*)

- Manuscrit de Mūsā Sanad, [sans titre], en arabe, écrit entre 1975 et 2005, 170 pages
- « *Arṭās ka-namūdhaj li'l-qariya al-filaṣṭīniyya* » (Arṭās comme modèle du village palestinien), une page, écrite par Mūsā Sanad, sans date
- « *Nubdha 'an al-markaz* » (Notice sur le Centre), une page, écrite par Mūsā Sanad, sans date

- Statistiques du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien d'Arţās pour la période de 1998-2003, établies par Mūsā Sanad
- Description du projet, « *Mahrajān mawsim al-khass fi Arţās* » (Festival de la Laitue à Arţās), 2004, 4 pages, écrite par Mūsā Sanad
- « Lettuce Season Festival in Artas, 25th-28th March 2004, Schedule of Events », une page, auteur inconnu
- « Report: The Twelfth Annual Artas Lettuce Festival », mai 2006 (non-publié), 10 pages, écrit par Leyla Zuaiter

SOURCES DE PREMIERE MAIN PUBLIEES

BARGHOUTH, Abdullatif M., *Arab Folk Stories from Artas*, Bir Zeit, Birzeit University, 1987

BLUMBERG, Arnold, *A View from Jerusalem, 1849-1858, The Consular Diary of James and Elizabeth Ann Finn*, Londres/ Toronto, Associated University Presses, 1980

ELIAV, Mordechai, *Britain and the Holy Land, 1838-1914*, Jérusalem, Yad Izhak Ben Zvi, 1997

HANAUER, J.E., *Notes on Attempts to make Hebrew-Christians and Jews Agricultural Colonists*, (manuscrit non publié ou publication privée, trouvé dans les archives de Hilma Granqvist, PEF)

HEYD, Uriel, *Ottoman Documents on Palestine, 1552-1615, A Study of the Firman according to the Mühimme Defteri*, Oxford, Clarendon Press, 1960

JARMAN, Robert (éd.), *Palestine and Transjordan Administrative Reports 1918-1948, Vol. I, 1918-24*, Angleterre, Gerrards Cross, Archive Editions, 1995

JOSEPHE, Flavius, *Histoire Ancienne des Juifs et la Guerre des Juifs contre les Romains*, Paris, Editions Lidis, 1968

PRIESTLAND, Jane (éd.), *Records of Jerusalem*, (5 vols.), Archive Editions, 2002

WOOD, A.L., *Meshullam! Or Tidings from Jerusalem, From the Journal of a Believer Recently Returned from the Holy Land*, deuxième édition, publié par l'auteur, 1851

ENTRETIENS CONDUITS EN FRANCE ET EN JORDANIE

Lisette Baldensperger, Alsace, France : 15 juillet 2004

Monsieur F. Baldensperger, Alsace, France : 30 juillet 2004

Nicole Herms, Provence, France :	27 mai 2005
Samia Sukkar, Amman, Jordanie :	12 septembre 2005, 1 mars 2006
Umm Shukrī (pseudonyme), Amman :	23 septembre 2005, 2 octobre 2005, 6 décembre 2005, 12 décembre 2005, 20 décembre 2005, 26 avril 2006
Umm As‘ad (pseudonyme), Amman :	8 mars 2006, 15 mars 2006
Umm Murād (pseudonyme), Amman :	2 octobre 2005
Umm Jibrīl (pseudonyme) Amman :	30 janvier 2006
Umm Dā‘ūd (pseudonyme), Amman :	2 octobre 2005
Umm Aḥmad (pseudonyme), Amman :	30 janvier 2006
Sāliḥa (pseudonyme), Amman :	30 janvier 2006
Umm ‘Adnān (pseudonyme), Amman :	10 février 2006
Abū Khalīl (pseudonyme), Amman :	août 2005
Abū Muḥammad (pseudonyme), Amman :	mai 2006

Entretiens téléphoniques

Mūsā Sanad, Arṭās :	juin 2003
Jeanne Baldensperger (pseudonyme), Canada :	avril 2005
Mūna Sanad, Arṭās :	27 juillet 2007
Leyla Zuaite, Jérusalem :	1 décembre 2006
Fādī Sanad, Arṭās :	17 août 2007

SOURCES SECONDAIRES

Dictionnaires

Chambers's Encyclopaedia, M.D. Law (éd.), Oxford University Press, 1950

Encyclopédie de l'Islam, Leyde, Brill, 1998

Encyclopaedia Judaica, Jérusalem, 1972

Encyclopédie du Protestantisme, Pierre Gisel *et al.* (éd.), Paris, Editions du Cerf, 1995

Encyclopaedia Universalis, Paris, 1996

Encyclopaedia Universalis, Dictionnaire des Genres et notions littéraires, 2^e édition, Paris, Albin Michel, 2001

Encyclopaedia Universalis, Dictionnaire de la Philosophie, Paris, Albin Michel, 2000

The New Encyclopaedia Britannica, Micropaedia Ready Reference, vol. 8, 15^e éd., Chicago, 1998

The Oxford Dictionary of Christian Churches, F.L. Cross and E.A. Livingstone (éd.), Oxford University Press, 1997

Ouvrages et articles

ABŪ ḤUSAYN, 'Abd al-Raḥīm, *al-Kanā'is al-'arabiyya fī sijill al-kanāsī al-'uthmāna*, Amman, 1998

AKEN, Mauro, « La mémoire et l'oubli du rituel, Marginalité et dabkeh chez les Palestiniens en zone rurale de Jordanie », dans N. Picaudou (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris, Karthala/ IFPO, 2006, pp. 213- 239

AL-JU'BA, Naẓmī, *al-Mashhad al-ḥaḍārī fī Arṭās*, (préparé par Jamāl Barghūth et Muḥammad Jaradāt), Ramallah, Riwaq, 2000

AL-MADANI, Ziyād A., *Madīnat al-Quds wa-juwārḥā fī awākhīr al-'ahad al-'uthmānī*, 1246/1831-1336/1918, Amman, 2004, publié par l'auteur

AL SALIM, Farid, *Upper Class Victorians and the Quest for Jewish Homeland*, Paper for the 16th Middle East History and Theory Conference, Université de Chicago, 11-12 mai, 2001

ALTORKI, Soraya et Camillia Fawzi EL-SOLH, *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, Le Caire, The American University in Cairo Press, 1988

- AMIT, David, «What was the source of Herodion's water? », *Liber Annuus XLIV*, Studium Biblicum Franciscanum, Jérusalem, 1994, pp. 561-578
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Spread of Nationalism*, 2ième édition, Londres, Verso, 2003
- ANTONOVSKY, Helen, Mahmoud MEARI et Judith BLANC, « Le changement de la vie familiale dans un village arabe », Anthony et Chilands (éds.), *L'Enfant dans sa famille : Parents et enfants dans un monde en changement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, pp. 269-293
- ANTOUN, Richard T., *Arab Village: A Social Structural Study of a Transjordanian Peasant Community*, Bloomington, Indiana University Press, 1972
- ANCIEN TESTAMENT, Traduction Oecuménique de la Bible, Edition Intégrale, Paris, Editions du Cerf, 1975
- ANDEZIAN, Sossie, « Mémoires religieuses et construction nationale, Bethléem entre lieu de mémoire chrétien et ville autonome palestinienne », dans N. Picaudou (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris, Karthala/ IFPO, 2006, pp. 139-171
- ARNAUD, Eugène, *La Palestine Actuelle et Moderne, Géographie Historique et Physique de la Terre Sainte*, Paris, Berger-Levrault et Fils, 1868
- AUBIN-BOLTANSKI, Emma, *Prophètes, héros et ancêtres : les pèlerinages musulmans de Nabî Mûsâ et de Nabî Sâlih dans la construction nationale palestinienne*, thèse de doctorat sous la direction de Lucette Valensi, Paris, EHESS, 2004.
- AUBIN-BOLTANSKI, Emma, « Le folkloriste comme technicien de la mémoire », dans N. Picaudou (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris, Karthala/ IFPO, 2006, pp. 115 -137
- BAER, Gabriel, « The Office and Functions of the Village Mukhtar », dans J. Migdal (éd.), *Palestinian Society and Politics*, Princeton University Press, 1980, pp. 103-123.
- BALDENSBERGER, Christian, « La saga d'une famille alsacienne en Terre Sainte », *L'Alsace* [quotidien français], 28 septembre 1988, p. A3
- BALDENSBERGER, Philip J., « En Palestine », *Revue Générale du Tourisme et des Voyages*, Tome I, No. 4, avril-mai 1928, pp. 76-77
- BALDENSBERGER, Philip J., « 90 ans d'apiculture » [signé 'Vieil Apiculteur'], *Bulletin de la Société d'Apiculture des Alpes-Maritimes*, 17^e année, mai-juin 1938, pp. 44-49
- BALDENSBERGER, Philip J., « 95 ans d'apiculture » [signé 'Papa Baldens'], *Bulletin de la Société d'Apiculture des Alpes-Maritimes*, 21^e année, janvier-février-mars 1942, pp. 44-49
- BALDENSBERGER, Philip J., « Peasant Folklore of Palestine », *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, Londres, 1893a, pp. 203-219

- BALDENSBERGER, Philip J., « Religion of the Fellahin of Palestine », *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, Londres, 1893b, pp. 203-219
- BALDENSBERGER, Philip J., « Birth, Marriage and Death among the Fellahin of Palestine », *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, Londres, 1894, pp. 127-144
- BALDENSBERGER, Philip J., « Woman in the East », *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, no. 32, Londres, 1900, pp. 132-190
- BALDENSBERGER, Philip J., *The Immovable East, Studies of the People and Customs of Palestine*, Londres, Sir Isaac Pitman and Sons, 1913
- BARGHOUTH, Abdullatif M., *Arab Folk Stories from Artas*, Bir Zeit, Université de Birzeit, 1987
- BEN ARIEH, Yehoshua, *Jerusalem in the 19th century, Emergence of the New City*, Jérusalem, Yad Izhak Ben-Zvi, 1986
- BENOIT, Pierre, « Activités archéologiques de L'École Biblique et Archéologique Française à Jérusalem depuis 1890 », Internet : <http://www.ebaf.edu>
- BERGHEIM, Samuel, « Land Tenure in Palestine », *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, 1894, pp. 191-199
- BERNET, Anne, « Les Meshullam, une dynastie de banquiers », *Historia Thématique: Venise, de Marco Polo à Casanova*, mars-avril 2004, pp. 38-48
- BIBLE DE JERUSALEM, traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Nouvelle édition, Editions du Cerf, 1994
- BLUMBERG, Arnold, *A View from Jerusalem, 1849-1858, The Consular Diary of James and Elizabeth Ann Finn*, Londres/ Toronto, Associated University Presses, 1980
- BOCCO, Riccardo, Blandine Destremeau, Jean Hannoyer (dir.), *Palestine, Palestiniens : Territoire national, espaces communautaires*, Beyrouth, CERMOC, 1997
- BOËTSCH, Gilles, « Arabes/Berbères, l'incontournable lecture raciologique du XIXe siècle », dans H. Claudot-Hawad (dir.), *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, Paris, Editions Non-Lieu, 2006, pp. 23-38
- BOËTSCH, Gilles et Hervé CORTOT, *L'homme et l'eau en milieu montagnard*, Editions Des Hautes Alpes, 2006
- BOTIVEAU, Bernard, « 1948 et le droit au retour », dans N. Picaudou (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris, Karthala/ IFPO, 2006, pp. 61-86
- CANDAU, Joël, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996
- CANDAU, Joël, *Mémoire et identité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998

CERMOC Research Programme, *UNRWA: A history within history, Proceedings of the 25. –27.08.1997 Workshop*, Amman, Jordanie

CORAN, traduction française et commentaire d'après la tradition, les différentes écoles de jurisprudence et de la théologie, les interprétations mystiques, les tendances schismatiques et les doctrines hérétiques de l'Islâm, et à la lumière des théories scientifiques, philosophiques et politiques modernes, par Si Hamza Boubakeur, Ancien Recteur de l'Institut musulman de la mosquée de Paris, Paris, Maisonneuve & Larose, 1995

CLAUDOT-HAWAD, Hélène, « Nomades et Etat : l'impensé juridique », *Droit et Société*, No. 15, 1990

CLAUDOT-HAWAD, Hélène, *Touaregs, Apprivoiser le désert*, Paris, Découvertes Gallimard, 2002

CLAUDOT-HAWAD, Hélène (dir.), *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, Paris, Editions Non-Lieu, 2006

CLAUDOT-HAWAD, Hélène, « Etudier les Berbères ou Imazighen, Introduction », dans H. Claudot-Hawad, (dir.), *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, Paris, Editions Non-Lieu, 2006, pp. 15-18

CLAUDOT-HAWAD, Hélène, « Marginale l'étude des marges ? Parcours en « terrain » touareg », dans H. Claudot-Hawad (dir.), *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, Paris, Editions Non-Lieu, 2006, pp. 191-222

CROWFOOT, Grace M. et Louise BALDENSBERGER, *From Cedar to Hyssop. A Study in the Folklore of Plants in Palestine*, Londres, Sheldon, 1932

CROWFOOT, Grace M., « Folktales of Artas », *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, Londres, 1951

CYPEL, Sylvain, « Les tribulations des chrétiens américains en Israël », *Le Monde*, [quotidien français], 16 décembre 2002

DABBĀGH, Muṣṭafā, *Bilāduna Filaṣṭīn*, Vol. I, Part I, Beyrouth, Dār al-Tali', 1973

DAKHLIA, Jocelyne, *L'oubli de la cité, La mémoire collective à l'épreuve du lignage Dans le jérid tunisien*, Paris, Editions La Découverte, 1990

DALMAN, Gustaf, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Vol. II, Gütersloh, Bertelsmann, 1932

DEGUILHEM, Randi, *History of Waqf and Case Studies from Damascus in Late Ottoman and French Mandatory Times*, thèse de PhD, New York University, 1986

DEGUILHEM, Randi, « Les documents de waqf : source polyvalente. Le cas de Damas au 19e siècle », dans Daniel Panzac, (éd.), *Les villes dans l'Empire ottoman. Activités et sociétés*, Paris, Editions du CNRS, 1991, pp. 67-95

- DEGUILHEM, Randi, (éd.), *Le waqf dans l'espace islamique, Outil de pouvoir socio-politique*, Damas, IFEAD, 1995
- DEGUILHEM, Randi, « La naissance et la mort du waqf damascain de Hafîza Hânîm al-Mûrahî : 1880-1950 », in Randi Deguilhem, éd., *Le waqf dans l'espace islamique. Outil de pouvoir socio-politique*, Damas, IFEAD, 1995b, pp. 203-225
- DEGUILHEM, Randi, « Wakf: Ottoman Empire up to 1914 », *Encyclopedia of Islam*, Leyde, Brill, 2000, fascicule 179-180, pp. 87-92
- DEGUILHEM, Randi, « Centralised Authority and Local Decisional Power : Management Of the Endowments in Late Ottoman Damascus », dans J. Hanssen, T. Philipp *et al.* (éd.), *The Empire in the City. Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*, Beyrouth, Deutsches Orient Institut, 2002, pp. 219-234
- DEGUILHEM, Randi, « Women, Gender and Waqf: Ottoman », section « Practices, Interpretations and Representations », *Encyclopaedia of Women and Islamic Cultures* (EWIC), vol. 5, Leyde, Brill, 2007, pp. 384-388
- DELUMEAU, Jean, *Mille ans de bonheur, une histoire du paradis*, Fayard, 1995
- DRAKE, Tyrwhitt C.F., « The Fellaheen », *The Survey of Western Palestine, 1882-1888: Special Papers*, Londres, Archive Editions/ Palestine Exploration Fund, 1998, pp. 309-312
- DUMPER, Michael, « End of an Era », *Journal of Palestine Studies*, vol. 21, No. 1, automne 1991, pp. 120-123
- DUMPER, Michael, *The Politics of Jerusalem since 1967*, New York, Columbia University Press, 1997
- ELIAV, Mordechai, *Britain and the Holy Land, 1838-1914*, Jérusalem, Yad Izhak Ben Zvi, 1997
- FARAH, Randa, *Popular Memory and Reconstructions of Palestinian Identity, Al Baq'a Refugee Camp, Jordan*, thèse, Graduate Department of Anthropology, Université de Toronto, 1999
- FAROQHI, Suraiya, *Towns and townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, crafts and food production in an urban setting, 1520-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984
- FINN, Elizabeth A., *Reminiscences of Mrs. Finn, Member of the Royal Asiatic Society*, Londres, Marshall, Morgan and Scott, 1929
- FINN, Elizabeth, « The Fellaheen of Palestine », *The Survey of Western Palestine, 1882-1888: Special Papers*, Londres, Archive Editions/ Palestine Exploration Fund, 1998, pp. 331-362

- FISCHBACH, Michael R., *State, Society and Land in Jordan*, Leyde, Brill, 2000
- FITCH, Florence Mary, « An A.A.U.W. Fellow in Palestine », *A.A.U.W. Journal*, octobre 1930, pp. 10-13
- GANNEAU, Claude Clermont, « The Arabs in Palestine », *The Survey of Western Palestine, 1882-1888: Special Papers*, Londres, Archive Editions/ Palestine Exploration Fund, 1998, pp. 315-330
- GHABRA, Shafeeq, *Palestinians in Kuwait: The Family and the Politics of Survival*, Boulder/ Londres, Westview Press, 1987
- GRAHAM-BROWN, Sarah, « The Political Economy of Jabal Nablus, 1920-48 », dans R. Owen (éd.), *Studies in the Economic and Social History of Palestine in the 19th and 20th Centuries*, Oxford, St. Anthony's College, MacMillan Press, 1982, pp. 88-176
- GRANQVIST, Hilma, « Aus dem Erzählungsschatz palästinensischer Bauernfrauen », *Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem*, Berlin, 1927
- GRANQVIST, Hilma, *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, vol. I, Helsinki, Societas scientiarum fennica, commentationes humanarum litterarum, 1931
- GRANQVIST, Hilma, *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, vol. II, Helsinki, Societas scientiarum fennica, commentationes humanarum litterarum, 1935
- GRANQVIST, Hilma, *Birth and Childhood Among the Arabs*, New York, AMS Press Inc., juin 1947
- GRANQVIST, Hilma, *Child Problems among the Arabs*, Copenhagen, Munksgaard, 1950
- GRANQVIST, Hilma, *Muslim Death and Burial: Arab Customs and Traditions Studied in a Village in Jordan*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum, 1965
- GRONDAHL, Mia, « Artas- Portrait of a Palestinian Village - Then and Now in Photos », [brochure d'une exhibition des photographies d'Arṭās], Palestine, 2000
- GUERIN, M.V., *Description Géographique, Historique et Archéologique de la Palestine-Judée*, tome III, Paris, 1869
- HALBWACHS, Maurice, *La Topographie Légendaire des Evangiles en Terre Sainte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971
- HALBWACHS, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994
- HALBWACHS, Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997
- HAMZEH, Muna, « Who will save the closed garden? », *Palestine Report*, Jerusalem Media and Communications Center (JMCC), vol. 3, no. 20, 24 octobre 1997, index non paginé.

- HANAUER, J.E., « Notes on the History of Modern Colonisation in Palestine », *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, Londres, avril 1900, pp. 124-142
- HANAUER, J.E., *Folk-Lore of the Holy Land - Moslem, Christian and Jewish*, London, Duckworth & Co., 1907
- HARDERS, Cilja, « Dimensionen des Netzwerkansatzes: Einführende theoretische Überlegungen », dans R. Loimeier (éd.), *Die islamische Welt als Netzwerk, Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*, Würzburg, Ergon, 2000
- HAWARI, M. *et al.*, « Qalat al-Burak, a fort of the Ottoman Period south of Bethlehem », *Levant*, vol. XXXII, Londres, 2000, pp. 101-121
- HOBBSBAWM, Eric et Terence RANGER, *L'invention de la tradition*, Paris, Editions Amsterdam, 2006
- HUSSEIN, Abirahman A., *Edward Said, Criticism and Society*, Londres, Verso, 2002
- ISLAMOGLU, Huri, « Property as a Contested Domain: A Reevaluation of the Ottoman Land Code of 1858 », dans R. Owen (éd.), *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, Harvard University Press, pp. 3-61
- ISOTALO, Riina, *Edward Westermarck and Hilma Granqvist in the field of Orientalist discourse in Finland*, Third Nordic Conference on Middle Eastern Studies, Joensuu, Finlande, juin 1995, index non paginé
- ISOTALO, Riina, *Many Routes to Palestine, The Palestinian Return, Forged Transnationalism and Gender*, Helsinki, Interkont Books, 2005
- JACOBSON, David M. et Yolande HODSON, *The Survey of Western Palestine: Introductory Essays*, Archive Editions in association with the Palestine Exploration Fund, 1999
- JACK, Sybil, « Imperial Pawns: The Role of the British Consul », dans Deryck M. Schreuder (éd.), *Imperialisms*, University of Sydney, 1991, pp. 33-61
- JADÉ, Mariannick, *Le Patrimoine Immatériel, Perspectives d'interprétation du concept de patrimoine*, Paris, L'Harmattan, 2006
- JAMAL, Manal et Buthaina DARWISH, *Exposed Realities: Palestinian Residency Rights in the Self Rule Areas Three Years After Partial Israeli Redeployment*, Jérusalem, Alternative Information Center (AIC) – Project for Palestinian Residency and Refugee Rights, novembre 1997
- KANAANA, Sharif, « Granqvist, Folklore and the Palestinian National Identity », présentation donnée lors de la conférence intitulée, *In the Footsteps of Hilma Granqvist*, tenue à l'école Talita Kumi à Beit Jala, 3-7 septembre 1997

- KANAANA, Sharif, « The Role of Women in Intifada Legends », dans Moors *et al.* (éds.), *Discourse and Palestine, Power, Text and Context*, Amsterdam, Het Spinhuis, 1995, pp. 153-161
- KANSTEINER, Wulf, « Finding Meaning in Memory: A methodological critique of collective memory studies », *History and Theory*, no. 41, mai 2002, pp. 179-197
- KARK, Ruth, « Millenarism and agricultural settlement in the Holy Land in the nineteenth century », *Journal of Historical Geography*, 9:1, 1983, pp. 47-62
- KARK, Ruth, « Changing Patterns of Landownership in Nineteenth-Century Palestine: the European Influence », *Journal of Historical Geography*, 10:4, 1984, pp. 357-384
- KARK, Ruth, « Land Purchase and Mapping in a mid-Nineteenth-Century Palestinian Village », *Palestine Exploration Quarterly*, juillet-décembre 1997, pp. 150-161
- KHALIDI, Walid, *Before Their Diaspora, A Photographic History of the Palestinians, 1876-1948*, Washington, D.C., Institute for Palestine Studies, 1991
- KHALIDI, Rashid, *L'identité palestinienne, la construction d'une conscience nationale Moderne*, Paris, La Fabrique, 2003
- KIMMERLING, Baruch et Joel MIGDAL (éds.), *Palestinians, the Making of a People*, New York, Macmillan, 1993
- KREIGER, Barbara et Shalom GOLDMAN, *Divine Expectations: An American Woman in Nineteenth-Century Palestine*, Ohio University Press, 1999
- KUPFERSCHMIDT, Uri, *The Supreme Muslim Council, Islam under the British Mandate For Palestine*, Leyde, E.J. Brill, 1987
- KUSHNER, David, (éd.), *Palestine in the Late Ottoman Period: Political, Social and Economic Transformation*, Jérusalem, Yad Izhak Ben Zvi
- LATTE ABDALLAH, Stéphanie, *Femmes réfugiés palestiniennes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006
- LAURENS, Henry, *La question de Palestine. Tome 1, 1799-1922, L'invention de la Terre sainte*, Paris, Fayard, 1999
- LAURENS, Henry, *La question de Palestine. Tome II. 1922-1947. Une mission sacrée de Civilisation*, Paris, Fayard, 2002
- LEGRAIN, Jean-François, *Les voix du soulèvement palestinien, 1987-1988, Edition critique des communiqués du Commandement National Unifié et du Mouvement de la Résistance Islamique*, Le Caire, CEDEJ, 1991, traduction en collaboration avec Pierre Chenard, sur Internet : <http://www.gremmo.mom.fr/legrain/voix00.htm>.

- LEGRAIN, Jean-François, « Les bantustan d'Allah », dans Bocco *et al.* (dir.), *Palestine, Palestiniens : Territoire national, espaces communautaires*, Beyrouth, CERMOC, 1997
- LEHOUÉROU, Fabienne, *L'épopée des soldats de Mussolini en Abyssinie, 1936-1938, Les « Ensablés »*, Paris, L'Harmattan, 1994
- LEHOUÉROU, Fabienne, *Migrants forcés éthiopiens et érythréens en Egypte et au Soudan, Passagers d'un monde à l'autre*, Paris, L'Harmattan, 2004
- LEMERCIER, Claire, « Analyse de réseaux en histoire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, avril-juin 2005, tome 52, Editions Belin, Paris, pp. 88-112
- LEMIRE, Vincent, *La soif de Jérusalem. L'eau dans la ville sainte : enquêtes archéologiques, politiques hydrauliques, conquêtes territoriales, 1840-1940*, thèse de doctorat, 2006, sous la direction de Robert Ilbert, Université de Provence
- LESCH, Ann, « Palestinians in Kuwait », *Journal of Palestine Studies*, vol. 20, no. 4, été 1991, pp. 42-54
- LINDHOLM SCHULZ, Helena avec Juliane HAMMER, *The Palestinian Diaspora: Formation of identities and politics of homeland*, Londres, Routledge, 2003
- LOIMEIER, Roman (éd.), *Die islamische Welt als Netzwerk, Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*, Würzburg, Ergon, 2000
- LUIZARD, Pierre-Jean (dir.), *Le choc colonial et l'islam : les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, Paris, La Découverte, 2006
- LUIZARD, Pierre-Jean, « Le mandat britannique et la nouvelle citoyenneté irakienne dans Les années 1920 », dans P.-J. Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam : les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, Paris, La Découverte, 2006b, pp. 401-407
- MAFFI, Irene, « Constituer des archives et fonder l'espace social. Collectionneurs d'objets et auteurs de Mémoires palestiniens en Jordanie », dans N. Picaudou, (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris, Karthala/ IFPO, 2006b, pp. 341-368
- MALKKI, Liisa, *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania*, University of Chicago Press, 1995
- MAOZ, Moshe, *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1861, The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*, Oxford, Clarendon Press, 1968
- MARIN, Manuela et Randi DEGUILHEM (eds.) *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, Londres, I.B. Tauris, 2002
- MARMADJI, A.-S., *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, Paris, Librairie Lecoivre, 1951

- MAYEUR-JAOUEN, Catherine, « Les chrétiens d'Orient au XIXe siècle: un renouveau lourd de menaces », dans J.-M. Mayeur *et al.* (dir.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, tome XI, Paris, Desclée, 1995, pp. 793-850
- MEDDEB, Abdelwahab, *Multiple Jérusalem*, Dédale (revue), no. 3 et 4, Paris, Maisonneuve & Larose, printemps 1996
- MIGDAL, Joel S. (éd.), *Palestinian Society and Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1980
- MILLER, Ylana, *Government and Society in Rural Palestine, 1920-1948*, Austin, University of Texas Press, 1985
- MILLER, Ylana, « Administrative Policy in Rural Palestine: The Impact of British Norms On Arab Community Life, 1920-1948 », dans J. Migdal (éd.) *Palestinian Society and Politics*, New Jersey, Princeton University Press, 1980, pp. 124-145
- MILLS, E., *Census of Palestine, Population of Villages, Towns and Administrative Areas*, Jérusalem, Greek Convent and Goldberg Presses, 1931
- MONASTA, Attilio, « Antonio Gramsci (1891-1937) », *Perspectives: revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, UNESCO, Bureau International d'éducation, vol. XXIII, no. 3-4, 1993, pp. 613-629
- MOORS, Annelies, *Women, Property and Islam: Palestinian Experiences, 1920-1990*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995
- MOORS, Annelies, « Crossing Boundaries, Telling Stories: Palestinian Women working in Israel and poststructuralist theory », dans Inge Boer, Annelies Moors *et al.*, *Changing Stories: Postmodernism and the Arab-Islamic World*, Amsterdam/ Atlanta, Rodopi, 1995b, pp. 17-36
- MOORS, Annelies, Toine VAN TEEFFELEN *et al.*, *Discourse and Palestine, Power, Text And Context*, Amsterdam, Het Spinhuis, 1995c
- MOORS, Annelies et Steven WACHLIN, « Dealing with the Past, Creating a Presence: Picture Postcards of Palestine », dans Moors *et al.*, *Discourse and Palestine, Power, Text And Context*, Amsterdam, Het Spinhuis, 1995d, pp. 11-27
- MOORS, Annelies (non-publié), « Visions of Palestine, Visualizing Women in Palestine: Hilma Granqvist's Published Photographs », présentation donnée lors de la conférence intitulée *In the Footsteps of Hilma Granqvist*, tenue à l'école Talita Kumi à Beit Jala, 3-7 septembre 1997
- MORRIS, Benny, *The Road to Jerusalem: Glubb Pasha, Palestine and the Jews*, Londres, New York, I.B. Tauris, 2003
- MORRIS, Benny, *Victimes, Histoire revisitée du conflit arabo-sioniste*, Editions Complexe 2003

- MORRIS, Benny, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge University Press, 2004
- NORA, Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1986
- NOUVEAU, Philippe, *Palestine-Israël, le rêve andalou ? Journal de la coopération entre Dunkerque et Gaza*, La Voix du Nord, 2003
- OWEN, Roger, (éd.), *Studies in the Economic and Social History of Palestine in the 19th and 20th Centuries*, Oxford, St. Anthony's College, MacMillan Press, 1982
- OWEN, Roger, (éd.), *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, Harvard University Press, 2000
- PALESTINE EXPLORATION FUND, *The Survey of Western Palestine*, Londres, Archive Editions/ Palestine Exploration Fund, 1998
- PALESTINIAN TOURISM SECTOR PLANNING AND DEVELOPMENT PROJECT, *Palestine The Holy Land*, sans année
- PAPPE, Ilan (éd.), *The Israel/Palestine Question*, Londres/ New York, Routledge, 1999
- PAPPE, Ilan, « The Rise and Fall of the Husaynis, 1840-1922 (Part I) », *Jerusalem Quarterly File*, Issue 10, 2000
- PAPPE, Ilan, *A History of Modern Palestine*, 2e éd., Cambridge University Press, 2006
- PARIS, Gilles, « Un martyr très ordinaire », *Le Monde* [quotidien français], 18 janvier 2002
- PASTERNAK, Sandra, *Les voyageurs occidentaux à Jérusalem au XIXe siècle*, Mémoire de maîtrise d'histoire sous la direction de Robert Ilbert, Université de Provence, 1996-1997
- PICAUDOU, Nadine, *Les Palestiniens, un siècle d'histoire*, Bruxelles, Editions Complexes, 1997
- PICAUDOU, Nadine (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris, Karthala/ IFPO, 2006a
- PICAUDOU, Nadine, « Discours de mémoire : formes, sens, usages », dans N. Picaudou (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris, Karthala/ IFPO, 2006b, pp. 17-33
- PICAUDOU, Nadine, « Peuple juif/populations autochtones : les fondements de la domination britannique en Palestine », dans P.-J. Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam: les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, Paris, La Découverte, 2006c, pp. 159-175
- PIEROTTI, Ermete, *La Palestine Actuelle dans ses Rapports avec la Palestine Ancienne*, Paris, Librairie de la Société Botanique de France, 1865

- PIRINOLI, Christine, « Jeux et enjeux de mémoire, Genre et rhétorique mémorielle durant la Commémoration du cinquantenaire de la nakba », dans N. Picaudou (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris, Karthala/ IFPO, 2006, pp. 87-112
- PRIOR, Michaël, *Bible et Colonialisme, Critique d'une instrumentalisation du texte sacré*, Paris, L'Harmattan, 2003
- PROST, Antoine, *Douze Leçons sur l'Histoire*, Paris, Le Seuil, 1997
- RADI, Lamia, *Les Palestiniens du Koweït en Jordanie : confrontation ou intégration à la société d'accueil ?*, mémoire de DEA, Analyse du Monde Arabe Contemporain, sous la direction de Rémy Leveau, 1992-1993, Institut d'Etudes Politiques de Paris
- RAFEQ, Abdul-Karim, « Ownership of Real Property by Foreigners in Syria, 1869 to 1873 », dans R. Owen (éd.), *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, Harvard University Press, pp. 175-239
- REVEL, Jacques, « L'Histoire au ras du sol », dans G. Levi, *Le Pouvoir au Village, Histoire D'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1989, pp. I-XXXIII
- ROBINSON, Edward, *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea, A Journal of Travels in the year 1838, II*, Londres, 1841
- ROGERS, Mary E., *La Vie Domestique en Palestine*, traduction française, Paris, Agence de la Société des Ecoles du Dimanche, 1865
- ROGERS, Mary E., *Domestic Life in Palestine*, Londres/ New York, Kegan Paul International, 1989
- ROTHENBERG, Celia E., « A Review of the Anthropological Literature in English on the Palestinian Hamula and the Status of Women », *Journal of Arabic and Islamic Studies II*, 1998-1999, pp. 24-48
- ROTHENBERG, Celia E., « Who are we for them? On doing research in the Palestinian West Bank », *Feminist Fields: Ethnographic Insights*, R. Bridgman, S. Cole, and H. Howard-Bobiwash, (éds.), Petersborough, Ontario: Broadview Press, 1999, pp. 137-156
- ROTHENBERG, Celia E., *Spirits of Palestine*, Lexington Books, 2004
- SAID, Edward, *The Question of Palestine*, New York, Vintage Books, 1979
- SAID, Edward, *Orientalisme*, Paris, Editions du Seuil, 1997
- SAID, Edward, *Orientalism*, Londres, Penguin Books, 2003
- SALIBA, Sabine M., *Monastères doubles, familles, et pouvoirs au Mont Liban : l'itinéraire du couvent maronite de Mar challita Mouqbes (XVII-XIX siècles)*, thèse de doctorat, sous la direction de Randi Deguilhem, 2006, Université de Provence

- SAYIGH, Rosemary, « Femmes réfugiées, narratrices de l'Histoire », *Revue d'études Palestiniennes*, no. 16, été 1998, Paris, pp. 30-42
- SCHAEBLER, Birgit, « Practicing Musha: Common Lands and the Common Good in Southern Syria under the Ottomans and the French », dans R. Owen (éd.), *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, Harvard University Press, pp. 241-276
- SCHÖLCH, Alexander, *Palestine in Transformation 1856-1882: Studies in Social, Economic And Political Development*, Washington D.C., Institute for Palestine Studies, 1993
- SEGER, Karen, (éd.), *Portrait of a Palestinian Village: The Photographs of Hilma Granqvist*, Londres, Third World Centre for Research and Publishing, 1981
- SEIKALY, May, *Haifa: Transformation of an Arab Society, 1918-1939*, Londres, I.B. Tauris, 2002
- SFEIR, Jihane, « Le désastre et l'exode, al-nakba/ al-hijra. Imaginaire collectif et souvenir Individuel de l'expulsion de 1948 », dans N. Picaudou (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris, Karthala/ IFPO, 2006, pp. 37-60
- SIGNOLES, Aude, *Les Palestiniens*, Le Cavalier Bleu, 2006a
- SIGNOLES, Aude, « Histoire(s), mémoires et ambivalences, Les cas des municipalités Palestiniennes dans la lutte nationale » dans N. Picaudou (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris, Karthala/ IFPO, 2006b, pp. 219-234
- SINGER, Amy, *Palestinian peasants and Ottoman officials, Rural administration around sixteenth-century Jerusalem*, Cambridge University Press, 1994
- SIZER, Stephen, *Christian Zionism, Road-map to Armageddon?*, Illinois, InterVarsity Press, 2004
- SOLIMAN, Lotfallah, *Pour une histoire profane de la Palestine*, Paris, Editions La Découverte, 1989
- SPIRIDONAKIS, B.G., *Empire Ottoman – Inventaire des Mémoires et Documents aux Archives du Ministère des Affaires Etrangères de France*, Thessaloniki, Institute For Balkan Studies, 1973
- SROOR, Musa A., *Fondations pieuses en mouvement, de la transformation des statuts de propriété de bien waqfs à Jérusalem (1858-1917)*, thèse de doctorat sous la direction de Randi Deguilhem, soutenue le 20 juillet 2005 à l'Université de Provence
- STEINMETZER, Christina, « Hortus conclusus, das Janusgesicht des Gartens im Mittelalter », Papier présenté lors d'un séminaire (*Ringvorlesung*) à l'Université de Salzburg, 2001-2002
- STORA, Benjamin, *La Gangrène et l'oubli : la mémoire de la guerre de l'Algérie*, Paris, Editions La Découverte, 1991

- SWEDENBURG, Ted, « Popular Memory as an approach to Oral History », dans CERMOC Research Programme, *UNRWA: A history within history, Proceedings of the 25. –27.08.1997 Workshop*, Amman, Jordanie, pp. 159-165
- TADROS KHALAF, Noha, '*Souvenirs*' de 'Issa al 'Issa, journaliste palestinien (1878-1950) : autobiographie et représentation de soi, INALCO, thèse sous la direction de Henry Laurens, soutenue le 8 octobre 1999
- TADROS KHALAF, Noha, « Polarisation et clivages actuels au sein de l'idéologie sioniste : néo-conservateurs et post-sionistes », dans la revue *Naqd*, no. 21, *Palestine, les clés d'un conflit*, automne 2005, pp. 53-78
- TALEB, Mohammed, « Visages du Sionisme Chrétien », *Revue d'études palestiniennes*, vol. 21, Paris, automne 1999
- TALHAMI, Ghada H., *Palestinian Refugees: Pawns to Political Actors*, New York, Nova Science Publishers, 2003
- TAMARI, Salim, « Factionalism and Class Formation in Recent Palestinian History », OWEN, Roger, (éd.), *Studies in the Economic and Social History of Palestine in the 19th and 20th Centuries*, Oxford, St. Anthony's College, MacMillan Press, 1982, pp. 177-202
- TAMARI, Salim, « Lepers, Lunatics and Saints: The Nativist Ethnography of Tawfiq Canaan and his Jerusalem Circle », *Jerusalem Quarterly File*, no. 20, janvier 2004
- TAMARI, Salim et Rima HAMMAMI, « Populist Paradigms: A Review of Trends and Research Problems in Palestinian Sociology », dans Bocco *et al.* (dir.), *Palestine, Palestiniens : Territoire national, espaces communautaires*, Beyrouth, CERMOC, 1997, pp. 17-37
- TIBAWI, A.L., *British Interests in Palestine, 1800-1901, A Study of Religious and Educational Enterprise*, Aberdeen, Oxford University Press, 1961
- TRIMBUR, Dominique, « La revanche des congrégations ? Politique anticléricale et présence catholique française en Palestine au début du XX^e siècle », dans P.-J. Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam: les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 121-135
- VACHET, A. (éd.), *Pèlerins et Touristes, Voyage en Orient*, Lyon, Vitte et Perrussel, 1885
- VAN AKEN, Mauro, « La mémoire et l'oubli du rituel : Marginalité et dabkeh chez les Palestiniens en zone rurale de Jordanie », dans N. Picaudou (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris, Karthala/ IFPO, 2006, pp. 313-340
- VUORELA, Ulla, « Artas Peasants in the 1920's, Some Aspects of the photography of Hilma Granqvist, dans M. Grondahl, « Artas- Portrait of a Palestinian Village - Then and Now in Photos » [brochure d'une exhibition des photographies d'Artās], Palestine, 2000

- WAGNER Donald, « Les sionistes chrétiens, Israël et le 'second avènement' », *The Daily Star* [quotidien libanais], mercredi 8 octobre 2003 [traduit de l'anglais par Marcel Charbonnier]
- WAGNER, Donald, « Christians and Zion: British stirrings », *The Daily Star* [quotidien libanais], 10 juillet 2003
- WALTER, François, « La montagne alpine: un dispositif esthétique et idéologique à l'échelle de l'Europe », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, avril-juin 2005, Tome 52, Paris, Editions Belin, pp. 64-87
- WATSON, C.M., *Palestine Exploration Fund, Fifty Years Work in the Holy Land, A Record And a Summary, 1865-1915*, Londres, PEF, 1915
- WHITE, Richard, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge University Press, 1991
- WEBER, Eugen, 1999. *Apocalypses et Millénarismes*, Paris, Fayard
- WEIR, Shelagh, *Palestinian Costume*, Londres, British Museum Publications, 1989
- WOLFF, Kurt H. (éd.), *The Sociology of Georg Simmel*, New York, The Free Press, 1964
- YAS, Jeffrey, « (Re) designing the City of David: Landscape, Narrative and Archaeology in Silwan », *Jerusalem Quarterly File*, hiver 1999, pp. 17-23
- YAZBAK, Mahmoud, « Templars as Proto-Zionists? The 'German Colony' in Late Ottoman Haifa », *Journal of Palestine Studies*, Vol. XXVII, no. 4, été 1999, pp. 40-56
- ZILBERMAN, Ifrah, « Ethnographic Notebook: Hilma Granqvist and Artas: A Finnish Anthropologist in Israel », *Cambridge Anthropology*, v. 15, no.1, 1991, pp. 56-69
- ZONABEND, Françoise, *La mémoire longue: temps et histoires au village*, 2e éd., Paris, J.M. Place, 1999
- ZUAITER, Leyla, « Musa Sanad 1949-2005 A Modern Day Palestinian Folk Hero », *This Week in Palestine*, Jerusalem Media and Communications Center, Issue No. 83, mars 2005, sur internet: <http://www.thisweekinpalestine.com>
- ZUREIK, Elia, *Palestinian Refugees and the Peace Process*, Washington D.C., Institute for Palestine Studies, 1996

Rapports d'institutions et d'ONGs

Applied Research Institute - Jerusalem (ARIJ)

- HOSH, Leonardo, *Rapport sur l'aquaculture*, 1995
- *Bethlehem District*, vol. I, juin 1995
- *Report about violated and confiscated lands in Artas village*, 10 février 2003
- *The Palestinian Village Artas Falls in the Vortex of the Segregation Wall*, 21 juillet 2004
- *Progress Report*, Sub-Contract between the Finnish Institute in the Middle East (FIME) and the Applied Research Institute – Jerusalem (ARIJ), décembre 2001

Jerusalem Media and Communications Center (JMCC)

- « Artas Lettuce Festival (March 21, 99- April 11, 99) », *This Week in Palestine*, no. 6, avril 1999, p. 10
- « The Artas Folklore Center Women's Group Celebrates a Century and a Half of Women's Encounters in Artas », *This Week in Palestine*, no. 107, mars 2007

Negotiations Affairs Department (NAD), OLP

- Palestinian Monitoring Group, *Ghettoization of a Nation : Focus on Land confiscation in the Western Bethlehem Governorate*, 21 décembre 2006
- *Barrier to Peace : Assessment of Israel's Revised Wall Route*, février 2007

B'Tselem (organisation israélienne de défense des droits de l'homme)

- *Palestinians who were the object of a targeted killing in the Occupied Territories*, sur Internet: <http://www.btselem.org>, consulté en mai 2007

Americans for Peace Now

- *Settlements in Focus, Vol. 1, Issue 14, Gush Etzion*, publié sur internet le 11 novembre 2005, <http://www.peacenow.org>, consulté en juin 2007

Sources documentaires (Internet)

Maison d'édition Traugott Bautz

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon

http://www.bautz.de/bbkl/s/spittler_c_f.shtml, consulté en mars 2007

Dictionnaire historique de la Suisse

<http://hls-dhs-dss.ch/textes/f/F11421.php>, consulté en mars 2007

Freie Kirchengemeinde – Tempelgesellschaft Deutschland

Internet: <http://www.tempelgesellschaft.de>, consulté en août 2007

Site sur le peintre William Holman Hunt

<http://www.williamholmanhunt.com/explorer/monk.html>, consulté en mars 2003

Protestant Cemetery of Jerusalem

<http://www.rootsweb.com/~isrwgw/cemetery.html>, consulté en février 2003

University of Virginia, Institute for Advanced Technology in the Humanities, "Uncle Tom's Cabin and American Culture", Millennialism Homepage
<http://www.iath.virginia.edu/utc/christn/chmillhp.html>, consulté en décembre 2006

Online Archives of California
Wells Fargo Steinbeck Collection
<http://content.cdlib.org>, consulté en mars 2007

Online Art Archive: Portrait of Henry Wentworth Monk by William Holman Hunt
http://www.the-athenaeum.org/art/by_artist.php?id=4, consulté en mars 2007
Dictionary of Canadian Biography Online: Henry Wentworth Monk, par Peter A. Russell
<http://www.biographi.ca/EN/ShowBio.asp?BioId=40429>, consulté en mars 2007

Site Web du Projet Bethléem 2000
<http://www.bethlehem2000.org>, consulté en décembre 2002

Rapport sur réserves naturelles sur le site gouvernemental palestinien
<http://www.pnic.gov.ps>, consulté en novembre 2006

Hortus conclusus et Fons signatus
Speculum humanae salvationis et autres textes, Allemagne, entre 1400 et 1450
Source : Meermann Koninklijke Bibliotheek, La Haye
<http://www.univ-montp3.fr/~pictura/>, consulté en décembre 2006.

Biography de Sir John Bagot Glubb (Glubb Pasha)
Royal Engineers Museum
<http://www.remuseum.org.uk>, consulté en juillet 2007

Conseil Régional des colonies du Bloc Etzion Gush Etzion Bloc
<http://www.gush-etzion.org.il/history.asp>, consulté en juin 2007

Site polémique sur l'histoire d'Israël
http://www.zionism-israel.com/Gush_Etzion_Massacre.htm, consulté en juin 2007

Ernest Arnaud
<http://mapage.noos.fr/bibliotheque.dauphinoise/Eugene%20Arnaud.html>, consulté en décembre 2006

The Columbia Encyclopedia, 6e éd.
<http://www.bartleby.com/65/ar/Aretas.html>, consulté en juillet 2007

La mission de Chrischona à Bâle
<http://www.relinfo.ch/chrischona/infotxt.html>, consulté en février 2007

Présentation sur les Templiers, par Dr. Paul Sauer, 20 octobre 1995 à Burgstetten,
http://www.tempelgesellschaft.de/geschichte/vom_land_um_den_asperg.html, consulté en août 2007

La Bible en ligne
<http://www.biblegateway.com>, consulté en janvier 2007

La famille Rogers

<http://home.cogeco.ca/~gstephenson1/#Eliza>, consulté en mars 2007

Consulat Général de France, Jérusalem

<http://www.consulfrance-jerusalem.org>, consulté en juin 2007

Musée des Arts et Traditions Apicoles, Fontan, Alpes Maritimes, France

http://www.web.tiscali.it/no-redirect-tiscali/aaab_it/causega.htm, consulté en octobre 2003

Oberlin College Archives, Florence Fitch manuscripts

<http://www.oberlin.edu/archive/holdings/finding/RG30/SG37/biography.html>, consulté en décembre 2006

Le Monde Diplomatique, Archives en ligne

<http://www.monde-diplomatique.fr/cahier/proche-orient/arafat88-fr>, consulté en juillet 2007

Palestine Family Net

<http://www.palestine-family.net>, consulté en 2006 et 2007

J. Baker, « Dangerous Minds », 7 mars 2007

<http://www.miftah.org>, consulté en août 2007

Jerusalem Post, édition française, 11 mars 2007

<http://www.fr.post.com>, consulté en août 2007

ANNEXE

Liste des documents en annexe et leurs sources

1. Lettre du Consul britannique N.T. Moore au Juge Erskine, 3 mars 1864
Source : PRO, Série : FO 195-808, correspondance consulaire, no. 6
2. Pétition en faveur de Monsieur Gérant, chancelier du Consulat de l'Alliance Nord-Allemande à Jérusalem, signée par des sujets prussiens et par des membres non-prussiens de la « colonie allemande » (sans date)
Source : Bundesarchiv (Archive Fédéral Allemand), Série : R 1401, no. 933
3. Ibrāhīm 'Āyyish au Consul Général de France à Jérusalem, reçu le 2 mars 1904
Source : MAE-CADN, Série A92, no. 39
4. Acte de vente officiel, signé par Sœur Philippine, en arabe
Source : MAE-CADN, Série A92, no. 50
5. Contrat sur les modalités du partage de l'eau conclu entre Sœur Philippine, Nīnā Bint Abū Shalam (Emilia Meshullam ?), et trois représentants des familles d'Arṭās, en arabe
Source : MAE-CADN, Série A92, no. 62
6. Réclamation par Ḥamdīyā Sanad du reste de la dot à son mari Muḥammad ibn Aḥmad al-Faghūrī, 7 muḥarram 1309
Source : Université Jordanienne, Centre d'Archives, Microfilm : Registres du Tribunal de Jérusalem (sijillāt maḥkamat al-Quds al-shar'iyya), registre no. 382, p. 98
7. Quelques données sur la situation économique dans la région de Jérusalem dans la deuxième moitié du 19^e siècle
Sources : Université Jordanienne, Centre d'Archives, Microfilm : Registres du Tribunal de Jérusalem (sijillāt maḥkamat al-Quds al-shar'iyya) ; Schölch, 1993 ; Wood, 1851.
8. Arbre généalogique de la descendance d'Henri Baldensperger
Produit par moi-même en m'appuyant sur les informations et arbres généalogiques de Hilma Granqvist (Granqvist Papers, PEF), Lisette Baldensperger et Nicole Herms.
9. Emile Baldensperger à Louise Baldensperger, carte postale, en anglais, 4 avril 1919
Source : PEF, Série : Granqvist Papers, Carton 52B
10. Attestation consulaire de la nationalité française d'Henri Baldensperger et de ses enfants, émise par le Consulat de France à Jérusalem, 18 janvier 1923
Source : Archives privées de Lisette Baldensperger
11. Deux photos du village et de la maison de la famille Baldensperger [années inconnues] par Lisette-Octavie Baldensperger (1892-1984, fille de Jean Samuel Baldensperger)
Source : Archives privées de Lisette Baldensperger
12. Photo d'Alfred Roch et Olynda Roch (née Baldensperger), avec leurs deux filles Fortunée et Paulette, Jaffa [année inconnue]
Source : Archives privées de Samia Sukkar

- 13.** Annonce pour le Festival de la Laitue, avril 2006

Source : Archives du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien à Arṭās

- 14.** Jabal Zāhir - l'évolution de la partie construite du village

Photographies prises par Fādī Sanad et Lisette Baldensperger

**[VEUILLEZ CONTACTER L'AUTEUR POUR LES
DOCUMENTS PLACES EN ANNEXE]**

TABLE DE MATIERES

AVANT-PROPOS	p.10
INTRODUCTION	p.14
CHAPITRE 1	
ENTRE LES DISCIPLINES, LE CHAMP DE LA MEMOIRE ET DE L'OUBLI	p. 23
III. Croiser l'histoire et l'anthropologie	p. 23
• Le choix d'une méthodologie croisée: histoire sociale et anthropologie sociale	
• Arṭās entre micro-histoire et microcosme de la mémoire collective Palestinienne	p. 29
IV. Regards croisés, sources comparées	p. 31
• Sources de première main :	p. 31
○ Archives	p. 31
○ Entretiens	p. 37
• Sources publiées :	p. 39
○ Introduction générale à la bibliographie	p. 39
○ La Palestine au croisement de la littérature orientaliste et de la topographie biblique : un voyage intellectuel dans le temps	p. 42
○ La Bible comme guide de voyage	p. 47
○ La Bible comme base de recherche	p. 48
○ Le Palestine Exploration Fund du 19 ^e siècle : lieu de convergence des intérêts religieux, scientifiques et politiques	p. 50
○ La Terre sainte dans l'histoire du salut : visions millénaristes	p. 59
○ La Bible comme « matrice conceptuelle de justification de l'expérience coloniale »	p. 63
CHAPITRE 2	
ARTĀS ET LES RAṬĀSNA : UNE HISTOIRE QUI COULE DE SOURCE ?	p. 69
V. Le lieu et sa population : paysages, géographie, démographie, sociologie	p. 72
• Les jardins : l'image essentielle d'Arṭās	p. 72
• Le paysage culturel d'Arṭās : infrastructure et architecture	p. 74
• Géographie	p. 76
• Démographie	p. 78
• Familles et Société	p. 80
VI. Une brève introduction à l'histoire du village avant 1841	p. 86
• De l'histoire ancienne aux Croisades	p. 86
• De l'époque ayyoubide à la défaite d'Ibrāhīm Pacha en 1840	p. 88

• Les sept massacres : <i>leitmotiv</i> de l'histoire orale d'Arṭās ?	p. 94
VII. L'arrière-plan de l'histoire d'Arṭās entre 1841 et 1948	p. 102
• Transformations sociopolitiques et économiques entre 1841 et 1918 : l'impact de la politique de réforme ottomane et de l'ouverture vers l'Europe	p. 102
○ Face à la fragmentation, les réformes	p. 102
○ La consolidation du pouvoir ottoman dans la région de Jabal al-Quds	p. 104
○ Le poids des impôts	p. 106
○ Les réformes foncières	p. 109
○ L'horreur de la conscription	p. 112
• Transformations sociopolitiques et économiques entre 1918 et 1948 : continuités, ruptures et volte-face du mandat britannique	p. 114
○ La politique socio-économique britannique dans le milieu rural palestinien	p. 116
○ Le conflit autour de 'Ayn Arṭās, 1925	p. 121
○ Les premières colonies juives et sionistes dans la région d'Arṭās	p. 124
○ La grande révolte de 1936-1939	p. 126
VIII. L'après 1948 : la vie au village et dans les lieux d'exil	p. 133
• L'administration jordanienne	p. 134
• L'occupation militaire israélienne et la construction des colonies	p. 135
• La première Intifada	p. 137
• Les « années Oslo » et la deuxième Intifada	p. 138
• Les « déplacés » de 1967	p. 142
• La vie au Koweït	p. 143
• Atterrissage forcé en Jordanie	p. 144
• Bloqués à Arṭās, bloqués à Amman : entre le mur de séparation et le refus de visa	p. 147
 CHAPITRE 3	
ETHAM ET ARTĀS: ATTIRANCES ET PROJETS DES ETRANGERS	p. 150
 IV. Arṭās sur la carte de la Terre sainte : implications du prisme biblique	p. 153
• La topographie et la typologie biblique : paysages et populations vus à travers la Bible	p. 153
• L'ombre de Salomon et les trois mondes imaginaires de la vallée d'Arṭās : Etham, Hortus Conclusus et Basātīn Sulaymān	p. 158
○ Trois noms et trois visions d'un même lieu	p. 159
○ Etham : les jardins du « bâtisseur du Temple »	p. 160
○ Hortus Conclusus : les jardins de Salomon investis par la Vierge Marie	p. 169
○ Basātīn Sulaymān : les jardins du maître des <i>jinn</i>	p. 173
 V. Les bases de la présence occidentale	p. 177
• La configuration durant la période des réformes : évolution du statut légal des étrangers non-ottomans et réformes du foncier en Palestine	p. 177

○ Réformes du statut des minorités et des étrangers	p. 177
○ Catégories foncières traditionnelles en Palestine	p. 181
○ Réformes foncières	p. 186
● Arṭās : terre vide ?	p. 190
VI. Le réseau millénariste : Préparer le terrain du retour du Christ à Arṭās	p. 195
● Le réseau de soutien à la colonie de John Meshullam : l'intersection des intérêts britanniques et des attentes millénaristes	p. 195
● La colonie de Meshullam comme modèle	p. 200
● John Meshullam, fondateur de la colonie et personnage central du réseau	p. 201
○ Prix du sang, prix du loyer : l'arrivée de John Meshullam	p. 201
○ L'origine et le parcours de John Meshullam	p. 203
○ L'établissement de la colonie agricole de John Meshullam à Arṭās	p. 204
○ Cultiver la terre et préparer le terrain du « retour » : les croyances de Meshullam	p. 208
● Le Consul Finn, le centre de contrôle	p. 210
○ Le parcours de James Finn	p. 211
○ Le Consulat britannique à Jérusalem sous le mandat de James Finn	p. 211
○ Le Consul et la communauté juive en Palestine	p. 214
○ Les achats de terrains et les projets caritatifs	p. 216
○ Ecrits de James et Elizabeth Finn	p. 219
○ Le rôle d'Elizabeth Finn	p. 220
○ Le conflit entre les Finn et John Meshullam	p. 221
○ La disgrâce du Consul Finn ?	p. 223
● Clorinda Minor et ses disciples, entre Providence et esprit pionnier	p. 225
○ Le premier pèlerinage en Palestine	p. 227
○ La campagne de soutien à Meshullam aux Etats-Unis	p. 230
○ Le deuxième séjour en Palestine et l'échec de l'installation à Arṭās	p. 231
● Henri Baldensperger, le Frère solitaire	p. 235
○ L'origine des Baldensperger	p. 236
○ La mission de Chrischona	p. 238
○ Ebauche de biographie d'Henri Baldensperger	p. 238
○ Le journal d'Henri : 26 ans d'une vie	p. 241
○ Le journal comme miroir de la vie intérieure d'Henri	p. 241
○ La place de la Terre sainte dans les croyances d'Henri Baldensperger	p. 243
○ Henri, missionnaire hors norme ?	p. 247
○ La décision de s'installer à Arṭās	p. 250
○ La courte retraite à Arṭās	p. 254
● Associés de passage	p. 255
○ Le groupe d'Allemands	p. 255
○ Friedrich (Frederick) Grossteinbeck	p. 260
○ Un lien avec les Templiers allemands ?	p. 262
○ Henry Wentworth-Monk	p. 264
○ Monsieur Hanauer de la LJS	p. 268
○ Les aristocrates et personnalités britanniques	p. 269

• Mary Rogers ou les relations publiques ?	p. 270
○ Le parcours de Mary Eliza Rogers	p. 270
○ La vie domestique en Palestine	p. 271
○ Arṭās à travers les yeux de Mary Rogers	p. 272
• Retour au terrain	p. 275

CHAPITRE 4

LES RAṬĀSNA ET LES AUTRES : MODES DE COEXISTENCE ET DE CONFLIT

p. 280

IV. De l'accommodement au ras-le-bol

p. 282

• Le modus vivendi entre John Meshullam, les Raṭāsna et les Ta'āmra	p. 286
○ La situation au début de l'installation	p. 286
○ Les sept premières années à Arṭās : changement et accommodement	p. 286
• L'interventionnisme du Consul Finn à Arṭās et les réactions de la population locale	p. 290
○ Première stratégie : l'intervention à travers la médiation	p. 290
○ Deuxième stratégie : l'intervention à travers la pression	p. 293
○ Troisième stratégie : l'intervention à travers l'intimidation	p. 295
○ La quatrième stratégie : l'entrée en conflit ouvert	p. 298
○ Au-delà des stratégies, la prise de contrôle	p. 300
○ Nouveaux obstacles : Thurayā Pacha et le Patriarcat grec orthodoxe	p. 302
○ 1858-1859 : les premières crises désamorçées	p. 304
• Le meurtre présumé de Peter Meshullam et la fin de la colonie agricole	p. 308
○ Le parcours de Peter Meshullam	p. 308
○ Accusations à l'encontre de Peter Meshullam et de James Finn	p. 311
○ Le meurtre présumé et le tribunal	p. 314
○ Le démenti des Ta'āmra	p. 316
○ Peter Meshullam et Peter Bergheim : deux destins, un seul message ?	p. 318
○ Les dernières années de la colonie agricole de John Meshullam	p. 320
• Sitt Mīlia : la dernière des Meshullam à Arṭās	p. 322

V. La cohabitation avec les sœurs d'Hortus Conclusus

p. 325

• Un couvent sud-américain sous le Protectorat religieux de la France	p. 326
○ L'achat du terrain à Arṭās	p. 328
• Les rapports entre le village et le couvent à travers les archives diplomatiques françaises	p. 330
○ Dès l'installation, l'expansion	p. 330
○ L'eau, source de conflit avec les Raṭāsna	p. 333
○ Les structures relationnelles entre le Couvent et le village	p. 337

VI. La famille Baldensperger et le réseau des chercheurs

p. 341

• Un réseau éloigné des aspirations coloniales	p. 341
• Le paradoxe de Louise Baldensperger : habitante d'un monde imaginaire et catalyseur d'études palestiniennes	p. 343
• Les deux voix de Philip Baldensperger	p. 349

○ L'auteur en deux langues	p. 351
• Les parcours des autres enfants d'Henri et de Caroline Baldensperger	p. 355
○ Théophile	p. 355
○ Charles Henri	p. 357
○ Frédéric Emile	p. 358
○ Jean Samuel	p. 359
○ Willy	p. 359
• Henri et les « Beni Balden » : une mémoire qui résonne de l'Alsace à la Jordanie	p. 360
○ Les arrière-petits-enfants d'Henri	p. 361
○ Les descendants directs contemporains	p. 363
○ Une rencontre avec Nicole Herms en Provence	p. 365
○ Rencontres avec Samia Sukkar	p. 366
○ Les Baldensperger d'autres branches de la famille	p. 371
○ Lisette Baldensperger	p. 372
○ Christian Baldensperger	p. 374
• Hilma Granqvist, l'anthropologue pionnière	p. 378
○ L'œuvre de Granqvist	p. 379
○ Sa formation et son projet de recherche initial	p. 380
○ Granqvist et l'orientalisme classique	p. 382
○ Donner la voix aux 'objets de recherche'	p. 384
○ Le comité de recherche et la méthodologie de Granqvist	p. 386
○ Photographies	p. 389
○ Un retour triste en 1959	p. 390
○ Reconnaissance, rejet et renaissance	p. 391
• Grace M. Crowfoot, la folkloriste	p. 395
• Florence Fitch, professeur de théologie	p. 396

CHAPITRE 5

LA MEMOIRE COLLECTIVE ET L'IDENTITE COLLECTIVE DES ARTĀSIYĀT D'AMMAN

p. 399

IV. Temps de parole, espaces de mémoire

p. 399

• Rencontre avec les narratrices	p. 403
• Loin des yeux, loin du cœur ?	p. 406
• La recherche et la « permission de narrer »	p. 408

V. Continuités et ruptures

p. 413

• Retour aux jardins	p. 413
• La mémoire longue et « la récolte amère »	p. 415
○ La mémoire des ruptures	p. 417
• Les valeurs comme patrimoine mobile	p. 425
○ La simplicité	p. 426
○ Hospitalité	p. 428
○ La solidarité	p. 429
○ La mémoire face à l'exil	p. 434

VI. Le passé épique	p. 436
• Les héroïnes du quotidien : les mères et grand-mères	p. 436
• La révolte des Artāsiyāt	p. 439
• Les héros de la cause palestinienne : les <i>shuhadā'</i> d'Artās	p. 443
IV. L'âge d'or d'Artās	p. 448
• « Seul le diable nous est étranger » : les Ratāsna et les étrangers	p. 448
• L'adoption de Sitt Luīz et Sitt Ḥalīma et l'oubli de Sitt Mīlia	p. 455
○ L'adoption de Sitt Luīz et de Sitt Ḥalīma	p. 456
○ L'oubli de Sitt Mīlia	p. 460
• La narration et l'identité	p. 464
CHAPITRE 6	
DE LA MEMOIRE A LA STRATEGIE : L'EXEMPLE DU CENTRE DU PATRIMOINE POPULAIRE PALESTINIEN A ARTĀS	p. 467
IV. Un homme en mouvement : le travail de Mūsā Sanad contextualisé	p. 470
• La biographie de Mūsā Sanad	p. 470
• Le cadre de référence : Le mouvement folkloriste palestinien contemporain	p. 473
• La genèse du Centre du Patrimoine Populaire Palestinien à Artās	p. 476
V. Fabriquer la mémoire : Mūsā Sanad et l'écriture de l'histoire d'Artās	p. 480
• Le village modèle et le paysan éternel	p. 481
• Le « fabricant » de mémoire et l'invention de la tradition de rencontre	p. 485
○ La colonie agricole de John Meshullam dans le manuscrit de Mūsā Sanad	p. 485
• L'inventaire du folklore palestinien : Mūsā Sanad et les chercheurs	p. 489
• Changement de cadre : Artās sur la carte de l'Intifada	p. 491
VI. Préserver un patrimoine, façonner un avenir : le programme du Centre	p. 494
• Entre patrimoine national et potentiel touristique : les deux noms et les deux portées du programme	p. 494
• Les projets pour l'avenir et la mobilisation des ressources à travers la coopération	p. 500
• Le Festival de la Laitue : lieu de convergence, lieu de rencontre	p. 503
○ Les souvenirs du festival de Pâques avant 1967	p. 504
○ Pâques et les <i>mawāsim</i> des musulmans	p. 505
○ Préserver la terre et l'héritage	p. 506
• Le Centre sous une nouvelle direction : perspectives pour l'avenir	p. 507
CONCLUSION GENERALE : Artās – du jardin clos au paradis perdu	p. 512
GLOSSAIRE	p. 521
CHRONOLOGIE	p. 525
SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE	p. 537
ANNEXES	p. 564
TABLE DE MATIERES	p. 588